Der Pentateuch.

Beiträge zu seinem Verständnis und seiner Entstehungsgeschichte

von

Dr. August Klostermann,
ord. Professor a. d. Univ. Kiel.

Leipzig,
A. Deichert'sche Verlagsbuchhdlg. Nachf.
(Georg Böhme).
1893.

Vorwort.

— sed quamquam haec talia sunt, tamen obviam ire factionis potentiae animus subigit. Certe ego libertatem, quae mihi a parente meo tradita est, experiar: verum id frustra an ob rem faciam, in vestra manu situm est, Quirites!
Memmius bei Sallust. de bello Jug. 31, 4. 5.

Zu dem Inhalte der ersten 5 Abhandlungen dieses Buches hatte ich die Grundzüge vor 25 Jahren entworfen, und nachdem ich in den Artikeln über das Lied Mose und das Deuteronomium eine der ihnen voranliegenden Untersuchungen in den Studien und Kritiken 1871 f. veröffentlicht, begann ich mit Vorausschickung eines vorbereitenden Aufsatzes über Ezechiels Verhältnis zum Gesetze (1877) jene Grundzüge für die Lutherische Zeitschrift auszuführen. Leider ging dieses Blatt kurz darauf ein, und bei meiner Isolierung vom litterarischen Markte und den ihn okkupierenden Parteien, sowie bei meiner persönlichen Abneigung, dem Drange der Mitteilung neuer Erkenntnisse über den Kreis meines mündlichen Unterrichts hinaus auch da nachzugeben, wo sie nicht begehrt sind, wäre ich wohl kaum auf mein Vorhaben zurückgekommen, wenn nicht Holzhauser mich zur Ausführung derselben in der von ihm herausgegebenen „Neuen kirchlichen Zeitschrift“ durch vertrauensvollen Zuspruch ermuntert hätte. Die Freunde, denen zuliebe ich die zu einem vorläufigen Abschluß gelangten Untersuchungen nunmehr selbständig ausgehen lasse, werden es mir nicht verübeln, daß ich mit geringen redaktionellen Änderungen auch jene älteren Abhandlungen und die über das Jobeljahr in den Studien 1880

beigefügt und der Verborgenheit entzogen habe. Denn die kritische Untersuchung über das Verhältnis des Deuteronomiums zum Liede Mose ist in den voranstehenden Abhandlungen als Fundament vorausgesetzt; die Abhandlungen über Ezechiels Verhältnis zum Gesetze und über das Jobeljahr wiederum dienen der künftigen Untersuchung über die gesetzlichen Partien des Pentateuchs und über das chronologische System seines Verfassers zur Stütze, und endlich von meiner Auslegung des Liedes Mose selbst bin ich so frei anzunehmen, daß sie dasselbe besser zu verstehen anleitet, als die seither veröffentlichten bis auf Dillmann und Öttli herunter.

Am liebsten hätte ich den Nachtrag zum ersten Artikel wegen der gelegentlichen Natur seiner Polemik ausgeschlossen; solche hat keinen bleibenden Wert, und ich ziehe den Frieden vor. Aber den damit verbundenen Bericht über meine kritische Methode war ich mir selbst schuldig nicht in Vergessenheit geraten zu lassen, weil er im voraus die Angriffe hinreichend beleuchtet, die in Anlaß meines ersten Aufsatzes, wie ich hinterher erfuhr, von den beiden mit einander und mit einer Gruppe deutscher Kritiker, zu denen ich leider nicht gehöre, eng verbündeten englischen Gelehrten Cheyne und Driver auf mich gemacht worden sind. Dem ersteren bin ich mit meiner nüchternen Opposition gegen die Phantasmen der litterarkritischen Hypothese von heute ein ungefährlicher Don Quixote — die Konsequenz auf die Spezies der von mir Angegriffenen mag er selber ziehen —; der andere hält mich für einen gefährlichen Menschen, vor dessen Invasion man die English students bewahren müsse, wahrscheinlich weil ich zwar von Bentley gelernt, aber mit meiner Aufdeckung von Anstößen im hebräischen Texte nicht bis auf das Erscheinen der Hebrew tenses von Driver gewartet habe. Er wird nun wohl eingesehen haben, daß ich bescheiden genug bin, um meine Emendationen schon dann für nützlich zu halten, wenn sie die Exegese zu neuen Bemühungen um das Verständnis des betreffenden Bibelwortes veranlassen, und mich selbst für einen vom Glücke begünstigten Finder, wenn von jenen auch nur zehn Prozent die Probe bestehen.

Cheyne aber würde sich weniger von dem wirklichen Sachverhalt verirrt haben, wenn er meine Methode der litterarhistorischen Untersuchung als eine schwache Nachahmung des Ver-

suches charakterisiert hätte, den Cartesius machte, als er das philosophische Denken dadurch erneuerte, daß er die in dogmatisch syllogistischer Weise ohne beständige Fühlung mit dem sensus communis erschlossene Ideen- und Begriffswelt der wissenschaftlichen Tradition vorläufig ignorierte und die Daten des unmittelbaren gemein-menschlichen Bewußtseins zum Ausgangspunkte für die Erschließung der Wahrheit machte. In ganz ähnlicher Weise erschien mir schon frühe die überlieferte Konstruktion der Entstehung des Pentateuchs als ein Gedankengebilde, entworfen nach einem zufälligen Blicke aus dem luftigen Eckfenster der Quellenanalyse der Genesis und unter Zuhilfenahme hypothetischer Entwürfe über die Höhenverhältnisse und die wirklichen Straßenläufe der nur teilweise und einseitig perspektivisch erschauten Stadt. Es ist natürlich, daß jeder aus demselben Fenster Schauende im großen und ganzen die gleichen Objekte wie sein Vorgänger erblickt, nur mit der Steigerung der Schärfe der Gläser schärfer und detaillierter, und daß er mit jenem in der Weiterführung oder Berichtigung der hypothetischen Ansätze wetteifert; schließlich können sich diese so stabilieren und verdichten, daß die jüngsten, welche die Schule nie verlassen haben, meinen, statt des teilweise hypothetischen Bildes aus dem Eckfenster die ganze Wirklichkeit selbst in der Vogelperspektive unter sich zu haben. Es ist doch wohl verzeihlich, wenn ich in dieser Erkenntnis für mich das Fenster, aus dem auch ich lange genug geblickt hatte, schloß und den mühseligeren Weg einer Fußwanderung einschlug, um die ganze Stadtmauer zu umkreisen, durch ihre Thore den Weg zum Markte zu suchen und ihre Gebäude vom Standpunkte der unmittelbaren Umgebung aus zu betrachten, für welche sie berechnet waren. Das vollkommene Bild aus der Vogelperspektive erhält man so auch nicht, aber Anschauungen, die, weil sie der greifbaren Wirklichkeit ihren Ursprung verdanken, nicht zurückgenommen zu werden brauchen, während die auf dem ersten Wege gewonnenen Bilder um des ihnen beigemischten Phantasieelementes willen fortwährend widerrufen und verschoben werden müssen, sobald sie mit dem geltend gemachten unmittelbaren Augenschein oder mit dem perspektivischen Bilde aus einem anderen Höhepunkte in Widerspruch geraten. Erst wenn hier die Zahl der Möglichkeiten erschöpft und zugleich

die von mir an mehreren Teilen versuchte praktische Ausmessung der körperhaften Wirklichkeit zu Ende geführt ist, kann durch Kombination beider Betrachtungsweisen eine Gesamtanschauung gewonnen werden, bei welcher auch die zufälligen Ansichten, soweit sie Reflexe der Wirklichkeit enthalten, ihr Recht bekommen.

Das Problem des Pentateuchs ist nicht ein einzelner Knoten, der mit einem Kunstgriffe gelöst werden könnte, sondern ein ganzes Gewirr von solchen; jeder verlangt einen besonderen Standpunkt und einen besonderen Griff für seine Aufschließung. Ich sehe nicht ein, weshalb es ein unnützes oder phantastisches Unternehmen sein soll, den Zentralknoten einstweilen beiseite zu lassen und die der äußeren Umgebung, soweit sie für sich gelöst werden können, zuerst anzugreifen, um die letzte Aufgabe leichter und gefahrloser zu gestalten. Indem ich das thue, verachte ich nicht den Fleiß und die Kunst meiner Vorgänger, auch erkläre ich ihre Resultate nicht für Wind, wenn ich die Deutung und den Gebrauch bekämpfe, die davon gemacht werden. Jene bewundere ich und diese erhalten nur eine andere Stelle.

Einem anderen Vorwurfe, daß ich nämlich nicht genau genug über meine Vorgänger referiere, setze ich die ausdrückliche Erklärung entgegen, daß es gar nicht meine Absicht war, hierüber für Unkundige zu berichten, sonst hätte ich nicht so verdiente Gelehrte, wie den glänzenden Reuß und den überaus gründlichen Kuenen, übergehen dürfen. Ich wollte lediglich Forschung zur Sache und eigne Arbeit geben, und frühere Autoren citierte ich nach dem Gedächtnis, lediglich um das Fahrwasser der dialektischen Bewegung wie durch Bojen abzugrenzen. Sollte ich eine versehentlich zu grell angestrichen oder noch in voller Tiefe verankert haben, so bitte ich um Verzeihung. Die Hauptsache ist die Vermeidung der Untiefe.

Kiel, den 13. April 1893.

Dr. Klostermann.

Inhalt.

1.

Der Grundfehler aller heutigen Pentateuchkritik.

ὃ γαρ ἂν σὺ τύχῃς μοι
ἀγαθὸν πορίσας, τοῦτο κοινὸν ἔσται.
Aristoph. Vögel 458 f.

Ein hervorragender Historiker wiederholte mir vor einigen Jahren, was er auch meinem alten Lehrer Bertheau erklärt habe: „Hat Wellhausen recht, so kündige ich der ganzen Zunft der alttestamentlichen Gelehrten den Respekt auf; denn sie haben als ausgemachte Wahrheit angesehen und uns anderen verkündigt, was sich beim ersten herzhaften Angriff als das Gegenteil der Wahrheit erwies. Hat Wellhausen aber unrecht, so verdienen sie erst recht keinen Respekt, weil sie seine grundstürzenden Theorieen sich verbreiten lassen, ohne ihnen energisch mit dem bündigen Nachweis ihrer Unhaltbarkeit entgegenzutreten." Dem Nichtfachmann kann man die Ungeduld, die sich in diesem Urteile ausspricht, zu gute halten; denn er bedarf für seine Zwecke der Lieferung probehaltigen Materiales von seiten der Fachleute und muß dieses auf Treu und Glauben annehmen. Wem soll er aber glauben, wenn der eine ebendas für Schund erklärt, was der andere als ausgesuchte Ware empfiehlt? Was aber der alttestamentlichen Zunft darin zur Unehre gesagt wird, ist eine Thatsache, die sich leider ebenso auch auf dem Gebiete anderer Disziplinen, auch der Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der Kirchengeschichte konstatieren läßt. Bei der Unfähigkeit der menschlichen Natur, Schein und Wesen zu unterscheiden, bei ihrer Neigung

zur Übertreibung des Wertes ihrer fragmentarischen Erkenntnis, endlich weil sie nur im Wechsel der Generationen fortlebt, in welchem die Jungen mit anderem Geschmacke und anderen Neigungen die Alten verdrängen oder begraben, die sie großgezogen, ist es mehr als erklärlich, erscheint es vielmehr als eine Notwendigkeit oder als göttliche Pädagogie, wenn der Kurs der wissenschaftlichen Erkenntnis im Zickzack geht und ihre Steuerung dem Laien als ein Spiel vorkommt, bei dem alsbald mutwillig aufgehoben wird, was eben erst gesetzt war, und deshalb kein bleibender Fortschritt resultiert. Nimmt man nun die unleugbare Thatsache hinzu, daß originelle Empfindung oder Geschmack und thatkräftiger Mut nur spärlich gesäet sind, und daß deshalb die führungsbedürftige Jugend außerordentlich beschränkt in der Wahl ihres Meisters ist, so begreift es sich, daß, um bei Aristophanes zu bleiben, einem ausziehenden Peithetairos sofort ein ganzer Haufen sanguinischer Euelpiden folgt, die aufs lebhafteste wiederholen, bestätigen, ausführen, illustrieren, was jener vorträgt, zumal in Deutschland, wo der Rat Mephistos an den Akademiker nicht unbeachtet gelassen wird: „Am besten ist's auch hier, wenn ihr nur einen hört“. Kurz, was oben speziell der alttestamentlichen Forschung zur Unehre gerechnet wurde, liegt in Wirklichkeit begründet in der Natur des Menschen und des deutschen Litteraten.

Ebensowenig ist aber auch jene Alternative berechtigt, welche die von Wellhausen mit ganzem Wollen und mit nervösem Stile ausgeführte Theorie über die Entstehung des Pentateuchs der vordem acceptierten mit der Erklärung gegenüberstellt, daß wenn die eine von beiden recht habe, die andere notwendig falsch und als eine Ausgeburt der Thorheit anzusehen sei. Es gibt noch ein drittes, sie können beide Wahrheit enthalten und beide unrecht haben, so gewiß als der Fall, daß die Seitenwände zweier Nachbarhäuser nach oben hin im Winkel auseinanderstreben, kein Beweis dafür ist, daß das eine Haus nach dem Lot und Winkelmaß gebaut sei, das andere aber nicht. Vielmehr sie können beide nach demselben Lote und derselben Setzwage gerichtet sein und doch beide nach entgegengesetzten Seiten aus dem Perpendikel fallen, weil sie beide auf einem und demselben schwankenden Boden errichtet sind. Und in der That wird man da, wo verständige

Forscher trotz aller Verschiedenheit ihres Geschmackes doch, wie Wellhausen mit Recht betont, mit denselben Mitteln historischer und litterarischer Kritik an der Erklärung einer Erscheinung arbeiten und dann nach einander die entgegengesetztesten Resultate zu Tage fördern, allen Grund zu der Annahme haben, daß sie unbewußterweise eine unrichtige Voraussetzung zum Fundamente genommen haben. So hat mir vor einiger Zeit ein wackerer und scharfsinniger Mann mitgeteilt, in Röm. 16, 7 seien Andronikus und Junias offenbare Umnamungen zweier Apostel, nämlich der Brüder Andreas und (Simon bar) Jona, und die Schrift bezeuge demnach selbst die Legende von der Wirksamkeit Petri in Rom; ich selbst habe gymnastischerweise ihm die Entdeckung gegenübergestellt, Andronikus sei der Apostel Jakobus, weil Jakob im Unterschiede von Israel, dem Gottbesieger, den Menschenbesieger (*ἀνδρόνικος*) bezeichne, und Junias, nach ihm selber aus Jonias umgelautet, bezeichne (= hebr. j^evani) den griechenfreundlichen Apostel, d. h. nach Joh. 12, 20. 32; 10, 16 den Bruder des Jakobus, Johannes, die Schrift erkläre also im Gegensatz zu Petrus vielmehr Johannes für den Hauptapostel, der vor Paulus in Rom gewaltet habe. Dieses kleine Beispiel zeigt, abgesehen von den Abenteuern, zu welchem die etymologische Deutung von biblischen Namen führt, daß man mit denselben Mitteln total entgegengesetzte Erklärungen eines Problems herausrechnen und für jede seinen Rechtsschein haben kann, so daß der Zuhörer in die peinlichste Verlegenheit kommt, für welche er stimmen soll. Und doch existiert vielleicht das Problem gar nicht in dieser Weise, wie hier in der Gestalt der Frage, welche der älteren (*πρὸ ἐμοῦ*) jüdischen (*συγγενεῖς*) ausgezeichneten (*ἐπίσημοι*) Berufgenossen (*συναιχμάλωτοι* unter den Aposteln (*ἐν τοῖς ἀποστόλοις*) Paulus an der angeführten Stelle in Rom wirksam denke und nach ihrem römischen Pseudonym als Andronikus und Junias bezeichne. Um ihm zur Existenz zu helfen, muß man folgende Voraussetzungen mitbringen: erstens, daß Röm. 16 nach Rom und nicht nach Ephesus gerichtet sei, eine Anschauung, die ich teile; zweitens, daß *οἱ ἀπόστολοι* für Paulus und seine Leser immer das Kolleg der Zwölf in der jerusalemischen Gemeinde bezeichne, was mir zweifelhaft ist, und drittens, daß die Formel *ἐπίσημοι ἐν τοῖς*

ἀποστόλοις nur bedeuten könne insignes in numero apostolorum, was ich für unrichtig halte.

Wer die erste Voraussetzung nicht teilt, wird hier nichts mehr zur Entscheidung der Frage über Petri Aufenthalt in Rom suchen, wer die zweite oder dritte oder beide ablehnt, für den fallen Andronikus und Junias trotz ihrer Bedeutung für die Urzeit in das Dunkel der absoluten Unbedeutendheit zurück, welches sie unserem Auge, bevor jene Erklärungen gewagt wurden, verbarg.

Am verderblichsten und auf Generationen irreführend wirken natürlich solche unsicheren oder unrichtigen Voraussetzungen, wenn sie von allen schriftstellernden Forschern geteilt werden, und wenn diese stets vorwärts gerichtet durch Überbietung der Anstrengung, durch Vermeidung der Fehler der Genossen möglichst schnell an das Ziel definitiver handlicher Formeln der Erkenntnis zu gelangen suchen, ohne sich zu fragen, ob das Schiff auch, wie die Engländer sagen, einen richtigen start genommen hat; denn sonst ist als Mühe und Kunst des Segelns umsonst gewesen. Es erscheint ja freilich als eine selbstverständliche Forderung, daß wir beim Eintritte in die wissenschaftliche Arbeit der Vorfahren und der Zeitgenossen, zumal wenn wir Kraft und Mut fühlen, Neues zu leisten, ernstlich und nach allen Seiten prüfen, ob sie richtig angelegt und auf sicherem Grunde geführt ist. Aber der Mensch wird nach Hiob 11, 12 als ein Wildesel geboren und als ein anfänglich Hohler wird er erst allmählich mit dem Kerne eines Verstandes begabt; in Abhängigkeit von der ihn umfassenden Tradition erwächst er zu der Empfindung und zu dem Gefühle des Neuen; trotz aller damit gegebenen Oppositionslust liegt doch das Neue eingebettet in die Schichten alter wesentlich heterogener Elemente, und ehe er es sich versieht, haben diese mit dem Neuen ein Kompromiß geschlossen, das auf die Dauer ebenso unhaltbar ist, wie der mit neuen Flicken geschmückte Rock. Kurz die Tragödie vom gefesselten Prometheus wiederholt sich in der Geschichte der Forschung und insbesondere deutlich in der biblischen Wissenschaft, zumal der alttestamentlichen, weil wir alle als Christen mit unserem religiösen Glauben die Luft populärer Theorien geatmet haben, ehe wir Theologen und nüchterne men of realities, wie jener Thomas Gradgrind wurden, den Dickens zu seinem Schullehrer sagen

läßt: Stick to facts, Sir! teach these boys nothing but facts. Facts alone are wanted in life. Root out every thing else. You can only form the minds of reasoning animals upon facts.

Die alte Synagoge behandelte den Pentateuch als das ihr von Gott gegebene normale Rechtsbuch für alle die Gemeinde der mosaischen Religion betreffenden Fragen. Dem frommen Glauben, daß göttliche Offenbarung durch Mose die Gemeinde gegründet, entsproß die jedermann einleuchtende Theorie, daß das Urkundenbuch derselben durch Mose selbst geschrieben sei. Im Vertrauen auf die so erschlossene Thatsache, daß unser heutiger Pentateuch aus Moses Zeiten in seine Gegenwart hereinreiche, konnte allein der geniale Astruc die 3000 Jahre zwischen Mose und ihm überspringen, sich hinter ihn an den Schreibtisch stellen und zusehen, wie er die emsig gesammelten mémoires, alte und junge, hervorzog und sie mit erleuchtetem Verstande zu einer Genesis zusammenstellte, die just so aussah wie die unsrige. Für unsere Wissenschaft ist nun zwar Mose tot; aber er hat, wenn auch vielleicht erst ein Jahrtausend später, für sein Amt, mit Scheere und Leimpinsel aus gesammelten selbständigen Pergamenten die heutige Genesis herzustellen, einen Erben gefunden; wir überspringen noch immer ohne weitere Vorbereitung die zwei Jahrtausende und stellen uns mit unserer Genesis hinter seinen Stuhl, um ihm abzulauschen, wie er sie so artig zusammengeleimt und in wohlwollender Berücksichtigung unserer teilnehmenden Neugier die Farben konserviert und die Nähte unverdeckt gelassen hat, damit wir sie nach Gefallen wieder auseinandernehmen und geschmackvoller gruppieren könnten. Und doch sind wir damit gegen Astruc in üblem Nachteile. Denn für jenen war Mose ein Mann von Fleisch und Blut, er kannte ihn aus dem, was er selbst geschrieben, und wußte um seine Absichten. Unser Redaktor dagegen ist schlechthin unbekannt, er ist überall und nirgends, wir kennen seine Absichten, seinen Stil, seine Mittel gar nicht. Denn selbst geschrieben hat er höchstens diese oder jene Zeile; aber sobald man ihn festnageln will, sagt der eine, das sei eine spätere Glosse, der andere, das sei eine ältere Zuthat, die schon die von ihm benutzten Schriften vor seiner Zeit erfahren hatten, und so huscht er wie ein Gespenst von dannen. Ich muß gestehen, dieses sonderbare

Redaktionsverfahren weckt mir den Verdacht, daß es gar kein Individuum gewesen sei, das hier gewaltet hat, sondern etwa ein Kollektivum, eine Kommission, wie die Männer Hiskias (Prov. 25, 1), die große Synagoge, die 70 Dolmetscher. Jedenfalls sollte man denken, es wäre wissentschaftlicher gewesen, statt das Verfahren Astrucs zu wiederholen, zu berichtigen, zu verfeinern, indem man an die Stelle des bekannten Mose und seiner Thätigkeit den viel jüngeren N. N. einschiebt, erst das genaue Signalement dieses wichtigen Subjektes festzustellen. Denn erst wenn wir sein Wissen, Wollen und Können klar überschauen, können wir das Maß des Vertrauens festsetzen, mit dem wir die von ihm dargebotenen alten Papiere zu benutzen haben, um uns in der vor ihm gelegenen Zeit zu orientieren. Der feinfühlige Wellhausen hat selbst schon die Wahrscheinlichkeit erörtert, daß sein Jehovist (JE) die beiden Quellen J und E in der Ausgabe J_1 J_2 und E_1, E_2 ꝛc. und nicht mehr in ihrer Ursprünglichkeit benutzt habe; ich wüßte nicht, wie wir dem Schicksal entrinnen sollten, wenn wir R als den Redaktor setzen, der, wie die abscheulichen Hieroglyphen lauten, JE und QP zusammengedreht hat, zwischen unserer Genesis, als meinetwegen R_4, und der Genesis des R nicht bloß R_1—R_3, sondern auch R_r, R_ϱ, $R_\neg$ ansetzen zu müssen. Wer bürgt dann aber dafür, daß jene unleugbaren Färbungen J_1 und J_2, E_1 und E_2 den Quellen schon in dem Buche JE von früher her anhafteten, und daß sie nicht vielmehr daher rühren, daß JE erst in R und R_1 ꝛc., desgleichen in R_r, R_ϱ ꝛc. verschiedene Färbung erhalten hat? Sollte sich nun herausstellen, was ich einmal gymnastischerweise behaupte, daß unsere Genesis R_4 das Werk einer schriftgelehrten Kommission wäre, welche, ganz abgesehen von einer Benutzung des etwa noch getrennt fortexistierenden JE oder seines Enkels, den Text von R_4 unter Vergleichung der Ausgaben R_{1-3} eklektisch als den forthin für die Gemeinde öffentlich gültigen Text feststellte, so würde jeder Philologe und Historiker der alttestamentlichen Kritik den schweren Vorwurf machen, daß sie nicht unterschieden habe zwischen Quellen im historiographischen Sinne, d. h. älteren selbständigen Werken, aus denen ein Geschichtschreiber den Inhalt und den ausgezeichneten Wortlaut seiner Erzählung schöpft, und Quellen im textkritischen Sinne, d. h.

früheren verschiedenen Gestalten eines und desselben litterarischen Ganzen, aus welchen der Philologe je nachdem den ältesten oder auch den nützlichsten, unanstößigsten oder gefälligsten Wortlaut für den künftigen Gebrauch als normal feststellt. Jedenfalls hätten wir uns vor allen Dingen durch eine genaue Untersuchung des Verhältnisses unseres hebräischen Textes der Genesis zu dem ihm zur Seite und vorangehenden Gestalten dieses Buches, die uns noch erreichbar sind, und aller möglichen Zwischenglieder zwischen ihm und dem so vertrauten Unbekannten R gegen die Gefahr schützen sollen, Schriftstellerphysiognomien und litterarische und Kulturepochen auf Grund von Unterschieden zu zeichnen, welche möchlicherweise gar nicht zwischen den Schriftstellern und Zeiten stattgefunden haben, sondern nur zwischen gewissen Exemplaren eines und desselben Werkes, das einesteils als Eigentum von Privaten, andernteils als praktisches Erbauungsbuch für die Bedürfnisse geographisch und kulturell getrennter Gemeinden mindestens den gleichen Veränderungen unterlag, wie die griechische Bibel. Man denke nur, um ein besonders krasses Beispiel zu nennen, an die drei griechischen Gestalten des Buches Tobith. Denn Mephistos Rat ist es doch, nur einen zu hören und sich an dessen Worte zu halten, wenn man schnell zum Tempel der Gewißheit eingehen will.

Eine gleiche verderbliche Abhängigkeit von traditionellen Vorstellungen zeigt sich darin, daß, weil Astruc sich vernünftigerweise auf die Erörterung der Quellen der Genesis beschränkte, um zu ermitteln, was dem bestimmten Schriftsteller Mose und seiner Zeit voraufzustellen sei, die Pentateuchforschung auch heute noch entweder, wie bei dem verdienstvollsten Wiedererneuerer der Urkundenhypothese Hupfeld, im wesentlichen sich auf die Quellenscheidung der Genesis beschränkt oder doch mit ihr als dem sichersten Fundamente ihr Haus zu bauen beginnt, wie schon der weitsehende Wellhausen mit Recht beklagt. Er meint freilich, man hätte die Quellen in Exodus und Numeri zuerst aufsuchen sollen; ich glaube nicht, daß viel damit gebessert sein würde, und er selbst hat seine Analyse so gegeben, daß er von Gen. 1 an die ganze Beute, so weit es ging, an die angenommenen Quellen austeilte. Aber was die Hauptsache ist, vor allem wäre doch an Stelle des festen Faktums der Schriftstellerei des Mose bei Astruc ein anderes

als Ausgangspunkt zu setzen gewesen; vielleicht hätten sich dann andere Erwartungen ergeben, als sie Astruc von seinem Standpunkte aus richtig entwarf. Ein einziges solches gibt es, das ist die Wiederauffindung des deuteronomischen Bundesbuches unter dem Könige Josia und seine Einverleibung in den Pentateuch. Diese Zeit kennen wir hinreichend, und der dieses Buch einfügte, gibt sich als ein wirklich lebendiger Mensch zu erkennen, den man besser fassen kann, als den oben besprochenen R. Hier müßte man also seinen Haken einschlagen, um der Entstehungsweise des Pentateuches in den absolut dunklen Partien auf die Spur zu kommen. Denn aus dem Verhältnisse des sogen. Deuteronomikers zu dem deuteronomischen Bundesbuche und dem beider zu der Geschichtserzählung, in die wir dieses eingefügt finden, läßt sich jedenfalls ein sichererer Schluß auf die frühere Struktur des letzteren machen, als wenn man erst die unbekannten und vielfach übermalten Bücher J und E und JE, dazu Q und P und QP im Raume der Zeit unterbringt und dann zu bestimmen sucht, mit welcher dieser Größen das deuteronomische Bundesbuch zusammengefügt zu werden verlangte, als es wieder aufgefunden war. Es ist mir sehr fraglich, ob Wellhausen, wenn die Pentateuchkritik jenen anderen Gang genommen hätte, sich zu der Aufstellung jenes für mich rein mythischen Gebildes einer Zusammenfügung von JE und D(euteronomium), dieses Doppelgängerschattens zu der Wirklichkeit der Vereinigung des Deuteronomiums mit dem Pentateuch bewogen gefühlt hätte, es müßte denn sein, daß der gelegentlich geäußerte Satz für ihn stets bindendes Dogma wäre, wissenschaftlich verkehren lasse sich nur mit Leuten, die das deuteronomische Bundesbuch nicht als zur Zeit Josias wieder aufgefunden, sondern als damals erst geschaffen ansehen. In dem Falle wäre der Schluß zulässig, daß vor Josia nur diejenige Pentateuchschrift vorhanden gewesen sei, auf welche das deuteronomische Bundesbuch Bezug nimmt. Aber der wissenschaftliche Verkehr bezweckt doch die Verbreitung der gewonnen Erkenntnis; es widerspricht daher seinem Wesen, ihn auf diejenigen zu beschränken, welche wie hier dazu durchgedrungen sind, einen Quellenbericht gegen seinen Wortlaut und seine Absicht zu verstehen, und zu denjenigen sich nicht herabzulassen, welche mit naiverer Auffassung von der Aufgabe der

Wissenschaft das Gegebene zunächst hinnehmen, wie es sich gibt, und es so zu begreifen suchen, ehe sie es behufs der Erklärung auf den Kopf stellen. Trotz der entscheidenden Wichtigkeit aber, welche hiernach die Litteraturgeschichte des Deuteronomiums hat, finde ich nicht, daß, seit ich die Kanones für die Unterscheidung zwischen deuteronomisch und altpentateuchisch, zwischen dem, was dem deuteronomischen Bundesbuche, und dem, was dem einfügenden Deuteronomiker gehört, endgültig festgestellt (Theol. Studien u. Krit. 1871, S. 249 ff.) und Hollenberg sie in einer verdienstvollen Zergliederung des Buches Josua erprobt hat, irgend welcher nennenswerte, für jeden Vernünftigen einleuchtende Fortschritt in der litterarischen Erklärung des Deuteronomiums geschehen sei. Die jüngeren Kräfte ziehen es anscheinend vor, die alten Fäden der Genesisquellen weiter zu drehen und zusammenzuweben, wie einst Penelope, ohne, wie diese es doch wußte, zu ahnen, daß sie schließlich für die Wiederauftrennung arbeiten. „Denn" — es steckt uns zu sehr im Blute — „am besten ist auch hier, wenn ihr nur einen hört".

Eben dieselbe Erscheinung übler Nachwirkungen alter Vorstellungen auf den Forschritt der Forschung zeigt uns auch der Schneckengang, den unsere Erkenntnis der elohistischen Schrift, nach Ewald von Wellhausen mit der fragwürdigen Hieroglyphe Q bezeichnet, genommen hat. Weil das erste Blatt der ehrwürdigen Genesis ihr angehört, so war sie die älteste, die Grundschrift, und die jehovistische erschien als ihre jüngere Ergänzung. Selbst Hupfeld, dessen zäher, in langsamer Arbeit auf die Wahrheit gerichteter Spürsinn die Selbständigkeit der jehovistischen Schrift wieder ans Licht brachte, stand so unter dem Eindrucke der ihm von de Wette übermittelten Vorstellung, daß er die jehovistische Schrift für jünger zu halten fortfuhr. Auch Nöldeke, der den Zeitunterschied herunterminderte, meinte die Grundschrift als solche zu selbständigem Leben herstellen zu können, und Graf wieder hatte bei seiner vermeintlichen Entdeckung, daß Ezechiel der Vf. von Lev. 17 ff. sei, noch immer die vorhupfeldsche Theorie von der durch den Jehovisten ergänzten Grundschrift im Kopfe gehabt, bis er durch eine culbute einsehen lernte, er habe die Welt bisher auf dem Kopfe stehend betrachtet, und es sei nur ungegründete alte Gewöhnung, kraft deren man die jüngste Schrift

des Pentateuchs als die älteste angesehen habe. Dabei blieb aber immer noch der Schemen von der Selbständigkeit der angeblichen Grundschrift in Geltung; und ich halte es für einen der glänzendsten Beweise seines Geschmackes und seines feinen Sinnes für das Natürliche, daß Wellhausen schließlich bekannte, die Erzählung von Q, wie sie die Kritik herausschält, habe gar nicht für sich bestanden und sei nur aus direkter Beziehung auf die jehovistische Erzählung zu erklären, ja das von R aus Q Ausgelassene und durch Elemente aus JE Ersetzte sei diesen parallel und vermutlich gar nicht viel anders gewesen, als sie. Ich unterdrücke mein Bedauern, daß er noch nicht dazu fortgeschritten ist, in dem festumrissenen Schriftsteller Q, dessen Erzählung mit Rücksicht auf JE gemacht ist und dieses Element umklammert, als sei es an die Stelle des anscheinend ihm selbst genommenen Innern getreten, den überall gesuchten und nirgends gefundenen R wiederzuerkennen und damit einer üblen Verlegenheit abzuhelfen; ich lege vielmehr darauf Gewicht, daß mit dieser abschließenden Vorstellung Wellhausens, nach welcher J und E zwei durchweg parallele Erzählungsreihen sind, welche eben deshalb mit leichter Mühe zu JE zusammengebracht werden konnten, und ferner Q eine mit JE durchweg parallele, JE voraussetzende und seinen Inhalt in anderer Sprachweise reproduzierende Geschichtsdarstellung ist, wir nach langen Umwegen uns dicht bei dem Standpunkte befinden, den ich erst a priori konstruierte. Wir haben eine griechische Bibel Alten Testaments, in welcher das meiste aus Septuaginta sein will, Daniel ist aus Theodotion, Koheleth, wie ich in einer Wellhausen entgangenen Abhandlung (Theol. Studien 1885, S. 153 ff.) nachgewiesen habe, aus Aquila*); nennen wir einmal

*) Ob ganz oder teilweise, ist für meinen Zweck gleichgültig. Jenes nahm ich an, indem ich aus inneren Gründen das Aquilamäßige in der Römischen Edition für das Genuine und das Abweichende für Entstellung oder Korrektur des Ursprünglichen hielt. Meine von dieser Voraussetzung aus gemachten Emendationen haben sich hinterher in überraschendem Maße handschriftlich bestätigt. Das andere ist die Meinung Dillmanns (Berliner Akademie der Wissensch., Sitzungsbericht der phil.-hist. Klasse vom 7. Januar 1892) und meines Sohnes Erich Kl. (de libri Coheleth versione Alexandrina 1892), welche die äußeren Zeugnisse betonend, umgekehrt das Aquilamäßige als Eindringling in eine genuine Septuagintaübersetzung ansehen.

Septuaginta J, Theodotion E und Aquila Q; setzen wir nun eine griechische Bibelausgabe, welche nach dem von Origenes gegebenen Beispiele unter Vergleichung und Benutzung dieser drei Quellen oder bloß unter Benutzung von Aquila und der nach Theodotion verbesserten Septuaginta zu praktisch erbaulichen Zwecken eklektisch gearbeitet ist, so werden wir, auf Quellenscheidung ausgehend, zu ganz denselben Erscheinungen kommen, wie sie Wellhausen im Pentateuch konstatiert hat. Ja, was sollen wir sagen, wenn wir wahrnehmen, daß in zwei Rezensionen eines und desselben Septuagintatextes, wie sie uns z. B. in dem Richterbuche der Römischen und der Lagardischen Ausgabe vorliegen*), ebendasselbe hebräische Wort auf der einen Seite durch ἐνώπιον, auf der andern durch ἐν ὀφθαλμοῖς, auf der einen durch παραγενέσθαι, auf der andern durch ἐλθεῖν, auf der einen durch πολεμεῖν, auf der andern durch παρατάσσεσθαι und, was besonders ergötzlich ist, das hebräische „es entbrannte sein Zorn" auf der einen durch ὠργίσθη θύμῳ, auf der andern durch ἐθυμώθη ὀργῇ mit konsequenter Beharrlichkeit wiedergegeben finden? Nehmen wir einmal an, eine Kommission hätte, nachdem alle anderen Ausgaben des Richterbuches verloren oder außer Geltung gesetzt wären, die Aufgabe erhalten, aus zwei teilweise verwischten und lückenhaften Kodices der Septuaginta mit diesen Sprachunterschieden den hinfort gelten sollenden Tenor des Richterbuches mit gebührender Heilighaltung beider herzustellen, so würde sie zweifellos jede Lücke und Undeutlichkeit des einen Kodex durch den anderen ergänzen, streckenweise jedesmal den allein reden lassen, der denselben Inhalt in der lesbarsten und verständlichsten Sprache und Schrift oder in der größten Vollständigkeit zu bieten schiene, und, wo die Wahl gar zu schwer, die Ausdrücke beider nebeneinanderstellen. Welcher Philologe würde nun ohne weiteres aus diesem gemischten Texte zwei verschiedene Schriftsteller über die Richterzeit erschließen, sie beide unter den Arm nehmen und mit ihnen in die altersgraue Zeit Samuels zurückspringen, um die folgenden Zeiträume für die passende Unterbringung dieser beiden Puppen nach ihrer Physiognomie zu mustern?

*) Man vergleiche jetzt die Nebeneinanderstellung beider Textgestalten in den nachgelassenen Septuagintastudien de Lagardes, Göttingen 1892, S. 14.15ff.

Nun wohl, diesem nach wirklichen Analogien fingierten Buche gleicht der hebräische Bibelkodex, wie wir ihn von der jüdischen Synagoge überkommen haben. Er ist uns nicht wie die Steintafeln des Mose von Gott unmittelbar in die Hand gegeben, noch von Gottes eigenem Finger geschrieben, auch nicht als Eigentum der einzelnen Schriftsteller von ihrem Schreibtisch auf den unseren gekommen, sondern mit allen den Veränderungen, welche ein späterer Erbe, die Gemeinde und ihre Lehrer, in langem Gebrauche für seine Zwecke berechtigterweise damit vorgenommen hat. Denn der gesunde religiöse Gemeingeist geht auf die Erhaltung der lebendigen Kraft des Buchstabens und der Worte zur Erbauung, er hat kein Interesse an der Konservierung unverständlich gewordener für die diplomatischen Zwecke der späteren Forschung. Erst als die heilige Schrift an die Stelle des heiligen Landes getreten war, welches die Kinder Israel zum Volke Gottes verband, und die Fortexistenz einer einigen jüdischen Gottesgemeinde davon abhing, daß allsabbatlich in den Synagogen die Stimmen Mose und der Propheten in derselben Weise gelesen wurden, begannen die Arbeiten zur Herstellung eines allgemein gültigen Normalkodex, welche lange gedauert und wechselnden Prinzipien Einfluß verstattet haben, ehe eine autoritative Behörde sie mit beschränkten Mitteln, ebendeshalb aber mit peinlich religiöser Zuratehaltung derselben definitiv abschloß.

Das Daß dieses Herganges und daß auch die früher abgeschlossene Thora davon nicht ausgenommen gewesen ist, steht seit alten Zeiten urkundlich fest und wird auch heute in thesi von allen Seiten anerkannt, desto mehr aber praktisch ignoriert. Bei dem frommen Laien befremdet dieses nicht; denn mit der gewohnten Identifizierung des Bibelbuchstabens, zumal des hebräischen, mit dem Worte Gottes verträgt sich die Anerkennung einer Periode nicht, in welcher kein Wackernagel oder Stip auf „der Tenne heiliger Litteratur“ über die Reinerhaltung des ursprünglichen Wortlautes wachten. Desto auffallender ist es, daß auch die wissenschaftlichen Forscher, auch die, welche nicht schwächlichen Gemütes mit dem einen Auge auf die Sache, mit dem anderen auf die Erwartungen des Publikums schielen, noch immer nicht aufhören, den hebräischen Text ohne weiteres als den ganzen und

hellen Spiegel zu betrachten, in welchem sie die Bekanntschaft der alten Schriftstellerphysiognomieen machen könnten, als lebten sie mit ihnen zusammen. Fromme Ängstlichkeit kann es hier doch nicht sein, sondern nur der oben öfter gezeichnete vertrauensselige Schlendrian, welcher den Karren in demselben Gleise weiterschiebt, auf welches längst aufgegebene Voraussetzung der Vorgänger ihn gebracht hatte, und das ist die von der veritas Hebraea. Diese macht, daß trotz aller neuen Kommentare die überlieferte Zahl der cruces sich in Wirklichkeit nicht vermindert und in den biblischen Theologien und Einleitungen ein eiserner Bestand von Argumenten konserviert wird, welche rein pro nihilo sind.

So hat noch der in massorethischen Überlieferungen doch wohlbewanderte Delitzsch die sprachliche Eigentümlichkeit des Vf. des Koheleth ohne Umschweife nach dem heutigen Texte gezeichnet und der massorethischen Aussprache dazu, und doch konnte ich (Studien 1885, S. 159 ff.) nachweisen, daß ein Teil seiner gesammelten Formen erst von den Massorethen in den Konsonantentext hineingedolmetscht, ein anderer Teil in der von Aquila bezeugten Gestalt des Hebraeus noch nicht, wie in unserer, zu finden, und ein dritter auf willkürliche oder falsche Exegese hin angenommen sei. Auf der anderen Seite hat Bickell die einzelnen Blätterlagen des hebräischen Koheleth so direkt vom Autor abgeleitet, daß er sich im stande glaubte, da, wo keine rechte Folge oder Widerspruch zu sein schien, durch Umlegung der Bogen die vom Vf. beabsichtigte Gestalt des Buches wiederherzustellen. Und doch hat Koheleth einen Epilog, dessen Vf. ausdrücklich erklärt, daß er zu Nutzen der Jugend die geistreichen Sentenzenreihen des Koheleth in der Weise herausgegeben habe, daß er bewährte Kernsprüche der Weisen an maßgebenden Stellen einsetzte, um die Lektüre ungefährlich und unanstößig zu machen (s. a. a. O. S. 165 ff.). Beide Forscher haben bei ihren Bemühungen also dieses ignoriert, daß zwischen Koheleth selber und unserer Bibelausgabe desselben mindestens zwei Vermittelungen mitteninne liegen: erstens die Überarbeitung, von welcher der Epilog Nachricht gibt, zweitens die Entwickelung des Konsonantentextes bis auf die Zeit der Punktatoren, welche dann den von ihnen angenommenen Text,

so gut ihr Verständnis und ihr praktischer Zweck es gestattete, für die Vorleser durch Vokale und Accente normativ dolmetschten.

Selbst so vorsichtige und in der Kritik geübte Forscher wie Riehm haben sich nicht davor gehütet, ohne Bedenken die alten nichtsbeweisenden Argumente gelegentlich zu wiederholen. So lese ich in seiner eben erschienenen Einleitung (S. 398), daß er die Abfassung des Deborahymnus von Debora auf das bekannte שַׁקַּמְתִּי stützt, ohne zu erwähnen, daß, wenn auch die Massorethen durch ihre Vokale die Auffassung dieser Form als 1. Pers. anbefehlen, die Konsonanten selbst auch שַׁקַּמְתְּי (nach späterer Orthographie) gedeutet werden können, und daß vor die Wahl gestellt man doch allen Grund hat, nach Richt. 5, 12, wo es zweifellos in 2. Person heißt: „Wach auf Debora, sprich einen Vers“, auch in V. 7 zu deuten, „bis du aufstandest eine Mutter in Israel“. Schickt sich doch ohnehin dieser Preis eher im fremden, als im eigenen Munde! Nicht viel besser steht es mit den angeblichen Aramaismen, welche den nordpalästinischen Dialekt dieses Hymnus erweisen sollen. Da ist die ewig citierte aramäische Pluralendung auf în. Ich zähle in dem kurzen Stücke 33 absolute Pluralformen in gut hebräischer Bildung auf îm; jenes în existiert nur einmal V. 10 und dazu nur in der massorethischen Aussprache, welche eine Auskunft der Verlegenheit ist. Gesetzt aber dieser Plural sei wirklich gemeint, folgt daraus, daß der Dichter selbst in dieser sonderbaren Weise aramaisiere, daß er auf 33 Male einmal der Kuriosität halber aramäisch flektierte? Das ganze Hildebrandslied ist eine Dialektmischung von Hoch- und Niederdeutsch, aber daß dieser Dialekt gesprochen sei, nimmt kein Philologe an, sondern er erklärt sich die Erscheinung durch die Annahme, daß ein hochdeutscher Schreiber den niederdeutschen Text korrumpiert habe. Bleiben wir also dabei: das Deboralied bildet den Plural stets auf îm, also ist der einzige auf în entweder eine Einbildung der massorethischen Exegeten oder Erzeugnis eines irrenden Schreibers oder Lesers!

Da erscheint ferner das unverständliche ותיבב V. 28, aber der hebr. Text der Septuaginta hatte das (vgl. Jer. 2, 10) richtige תתבנן ‚sie forscht‘. Desgleichen עממיך; aber wenn selbst das massorethische Dagesch in den mehrsilbigen Formen von עם die Er-

innerung noch wach erhält, daß dieses Wort mit doppelten m gesprochen wurde, wer wird den altertümlichen, durch den Rhythmus gebundenen Dichter der Abweichung vom hebräischen Sprachcharakter zeihen, der nach Aussage der überlieferten Schreibung mit deutlicher Sonderung beide m gesprochen hat? Ferner: תַּנָּה; aber wenn wir von 11, 40 absehen, wo לְתַנּוֹת aus Versehen für das übliche לְעַנּוֹת „jemand zu Ehren einen Wechselgesang aufführen" steht, dieses aramäische Wort gehört in Richt. 5, 11 ja nur der jungen Punktation an; die Septuaginta haben den Konsonantentext mit richtigerem Takte in einem hebräischen Liede auch hebräisch, nämlich δώσουσιν ausgesprochen. Denn der Hebräer denkt sich das Preisen der Größe und Tugenden jemandes als eine Tributgabe, die man damit entrichtet, daß man die Stimme des Lobes von sich gibt. Was ferner דהרות statt דורות bedeuten soll, weiß ich nicht, da beide Wörter sich nicht entsprechen. Endlich -שֶׁ statt אֲשֶׁר. Dem stelle ich das letztere Wort in V. 27 gegenüber und behaupte: so gut wie der Deborahymnus, hat auch das lebendige Hebräisch von Anfang an neben dem Nomen אשר auch die bald aš, bald ša gesprochene und geschriebene Pronominalwurzel der dritten Person besessen; daß sie nur so sporadisch erhalten ist, kommt daher, daß man zuerst für den deutlichen Vortrag der heiligen Thora, damit die stets möglichen Verwechselungen mit אִישׁ, יֵשׁ, אֵשׁ und שַׁי vermieden würden, sie systematisch bis auf das eine unerkannte in Gen. 6, 3 tilgte und durch אשר, durch כִּי, bisweilen auch durch וְ und Gen. 39, 4 vgl. V. 6 durch יֵשׁ ersetzte, und daß dieser Vorgang am Musterbuche auch für die übrigen Lesebücher seine Folgen hatte. Wer weiß, ob nicht bloß der Rhythmus des Gedichtes, oder gar die Entdeckung eines zweiten Schriftsinnes (עַד שַׁקַּמְתִּי), wie ich aus Jonathans Worten zu 4, 5 über die großartige Baumgartenkultur der Debora schließen möchte, allein auch das in Rede stehende שׁ in 5, 7 geschützt hat?

Diese wenigen Beispiele, die ich aus einem unübersehbar großen Haufen herausgreife, zeigen zur Genüge, daß alle auf die absolute Geltung des Miqra, d. h. des punktierten, oder auch die der Massoreth, d. h. des unpunktierten hebräischen Textes fundierten Theorien der sogen. höheren Kritik bloß hypothetischen Wert haben und sofort in nichts zerfallen, wenn die Bedingung als

unwirklich nachgewiesen wird. Der hebr. Text ist kein Eisenbahnwagen, in den man sich nur zu begeben braucht, um ohne eigene Anstrengung und Umsteigen im gelobten Lande der Entstehungszeit der biblischen Schriften wohlbehalten abgesetzt zu werden. Er ist vielmehr ein Paß, der dem Fußgänger die zu passierenden Orte vorschreibt, aber ihm nicht garantiert, daß er ans Ziel kommt, an den Punkt nämlich, von wo in langsamer Wanderung unter Veränderung der Farbe und der ursprünglichen Kleidung die heiligen Schriften zu ihm gekommen sind. Und am allermeisten gilt dieses von dem Texte der am frühesten und allgemeinsten kanonisierten Thora.

Die letzte Bemühung um seine Feststellung haben wir in der Punktation. Zu derselben haben zwei Motive geführt, erstens der auf die Erbauung der Gemeinde abzielende praktische Zweck, den überlieferten Konsonanten für den Vortragenden in der Gemeinde einen möglichst richtigen und genauen, verständlichen und unanstößigen Sinn zu geben; dieser praktische Zweck berechtigte zu der Freiheit, die ihm widerstrebenden Konsonanten zu ignorieren oder in der Aussprache durch andere zu ersetzen. Daneben geht aber zweitens das ängstliche Bemühen, dem Konsonantentexte in seinem Bestande als geschriebener Schrift auch nicht das geringste zu derogieren: er wird auch in seinen ignorierten Elementen konserviert wie eine göttlich-heilige Hieroglyphe, die die Gelehrten deuten und zu neuem Zeugnis für göttliche Wahrheiten ins Leben rufen mögen. Dieser Zug diplomatischer Strenge, der so grell gegen jene Freiheit des seiner Ziele sicheren frommen Bewußtseins absticht, vergleicht sich dem Verfahren eines mir vorliegenden Gesangbuches, welches für das Reformationsfest als Luthers Lied in gefälligem Deutsch singen läßt:

Ein fester Fels ist unser Gott,
Ist mehr als Wehr und Waffen — — Er wird uns Hilfe schaffen,

ganz am Schlusse aber unter der Überschrift „3 alte Lieder“ an erster Stelle:

Ein' feste Burg ist unser Gott,
Ein' gute Wehr und Waffen — — Die uns jetzt hat getroffen rc.,

d. h. den unveränderten Wortlaut des Lutherliedes mitteilt, und ist auch ebenso zu erklären: aus der deutlichen Erinnerung an

eine unvergeßliche Thatsache, an eine Reformation durch eine größere Autorität, als die spätere Zeit in Anspruch nehmen durfte. Ob dieselbe mit Gottes Hilfe den heiligen Text wiederhergestellt oder in demselben nur gerettet hat, was in einem Zeitpunkte des Unterganges zu retten war, ist dabei gleichgültig; die diplomatische Strenge der Überlieferung beruht auf dem deutlichen Gefühl: in diesem Konsonantentexte allein reicht das verlorene heilige Land, die untergegangene heilige Stadt realiter an uns, die Synagogen der Zerstreuung heran.

Wie aber dieser Text konstituirt worden ist, das kann uns die merkwürdige, wirkliche Erinnerungen in legendarischer Form bergende Nachricht veranschaulichen, daß drei Exemplare des Tempelarchivs dabei zu Grunde gelegt seien (s. z. B. Levy, neuhebr. Wbuch. I, 508). Natürlich drei, denn nach heiliger Rechtsregel ist giltig, was zwei Zeugen übereinstimmend aussagen (Dt. 19, 15); um aber zwei zu haben, bedarf es eines dritten, der im Falle der Nichtübereinstimmung auf die Seite des einen tritt und ihm zum Siege verhilft. Damit man aber an der vollen Geltung des konstituierten Textes nicht zweifle, weil ja alle drei differieren können, wird ausdrücklich versichert, bei allen Differenzen hätten zwei der Zeugen jedesmal übereingestimmt, A B gegen C, oder A C gegen B, oder B C gegen A, so daß also nicht Willkür der Rezensierenden, sondern das göttliche Recht selbst über die anzunehmende Gestalt des Textes entschied. Offenbar liegt aber in dieser Dreizahl der Quellen gegenüber den 70 homophonen der griechischen Thora eine richtige Erinnerung an die außerordentliche Beschränktheit des handschriftlichen Materiales, das für die Konstitutoren des Textes in Betracht kam. Auch sie sind durch die beiden sich kreuzenden Motive der diplomatischen Strenge gegenüber dem heiligen Buchstaben und der praktischen Vernunft bestimmt worden. Jenes, indem sie sich trotz ihrer geringen Zahl auf die heilig gehaltenen Exemplare beschränkten und an ihren Text sich banden, dieses, indem sie das Verbreitetere dem Singulären vorzogen und das Unanstößige dem Mißverständlichen. Indessen so einfach werden die Verhältnisse bei der Anfertigung des nunmehr als eine Synopse charakterisierten Textes doch nicht gelegen haben. Es konnten auch alle Kodices differieren oder der eine oder auch zwei von dreien

durch Verwischung der Schrift, durch Zersetzung des Schreibstoffes, durch Verlust von Blättern cessieren und schweigen, während der oder die anderen allein redeten. In diesen Fällen nahm man natürlich das Vollständigere statt des Verkümmerten, bei strittigen Lesarten diejenige, in welcher die andere als Teil enthalten war, (z. B. bei Differenz von אֵלָיו und לוֹ, das erstere) und deutete die doppelte Möglichkeit durch kritische Punkte an, (wie z. B. אליו d. h. lies entweder die ganze Gruppe, oder bloß die Elemente לו). Ging dieses nicht an, so setzte man die eine Wortform neben die andere oder fügte ihr den Teil hinzu, in welchem die Differenz steckte. Oder auch man setzte die abweichende Lesung bei größerem Umfange an den Rand oder unter den Sinnabschnitt im Texte, und die mündliche Überlieferung der Gelehrten sorgte für die richtige Verwendung dieses Plus (Ps. 34,18).

Daß es sich in der That so verhalten, bezeugen noch heute die schon vor Hieronymus (Quaestiones in Genesin zu 19, 33, de Lagarde 1868, p. 30, 20) bekannten kritischen Punkte in einzelnen Wortformen und die massorethischen Verzeichnisse der Korrekturen, welche der Urtext erfahren, und welche eine erstaunliche Freiheit zeigen können, wie z. B. der Tiqqun, welcher Gen. 18,22 aus dem vor Abraham stehenden Jahve einen vor Jahve stehenden Abraham gemacht haben soll. Vermutlich differierten schon die der Synopse zu Grunde liegenden Handschriften, und die Konstitutoren schufen nicht erst, sondern wählten nur den dezenteren Text.

Denn obwohl nur je eine Eigentümlichkeit der drei Handschriften angegeben und danach ihr Siglum gebildet wird, so versteht sich von selbst, daß ihre Differenzen sehr viel mehr Nummern umfaßten, und obwohl bei zweien die Eigentümlichkeit eine relativ unbedeutende ist, sofern sie die Zahl der wenigen היא gegenüber dem regelmäßigen הוא = ea betrifft oder ein ה und vielleicht bloß darin besteht, daß die Worttrennung vor oder hinter jenem ה bewirkt und dieses dadurch entweder zum auslautenden ה oder zum anlautenden Artikel gestempelt ward, so läßt doch das Siglum der dritten auch auf recht auffällige Differenzen schließen. Sie heißt nämlich davon, daß sie in Ex. 24, 5 statt des hebräischen נערי ein Wort darbot, welches Geiger für das griechische ζητηταί

ansieht, ich selber aber für die Korruption eines gut aramäischen Wortes (אמטרא), welches νεώτεροι gegenüber den πρεσβύτεροι bezeichnet. Nach meiner Überzeugung ist dieses Wort eine richtige Deutung der vox ambigua נערי, welches die jungen Leute, aber auch die Sklaven bezeichnet, und letztere ließ man doch nicht die heiligste Opferhandlung vollbringen! Ob man aber Geiger oder mir glaubt, auf jeden Fall erhellt aus dieser Notiz, daß bei der Konstituierung des autoritativen Konsonantentextes auch solche Handschriften als heilig berücksichtigt werden mußten, in welchen für den Vorleser und die Gemeinde zur Sicherung des richtigen Verstandes an Stelle oder in Begleitung von dunklen hebräischen Ausdrücken deren Übersetzungen gegeben wurden. Wie wird es in den Kodices ausgesehen haben, welche dem praktischen Leben der Gemeinden dienten und den im Tempelarchiv aufbewahrten gegenüber dem Verdachte unterlagen, daß in ihrer Gestaltung der Trieb, zu verstehen und verständlich zu reden, den anderen der Heilighaltung des geschriebenen Buchstabens überwuchert habe? Die seit Esra (Neh. 8, 7. 8) beobachtbare Thatsache, daß der Lektüre des unverständlich gewordenen Textes die Dolmetschung in der Landessprache folgte, zuletzt die schriftliche Fixierung dieser Hermenien in den Targumen, durch welche der praktische Zweck der verständlichen Verkündigung des Gottesgesetzes gesonderte Erfüllung fand, ermöglichte freilich eine um so strengere Reinhaltung des heiligen hebräischen Buchstabens. Aber die, welchen die Dolmetschung oblag, waren trotz ihrer besseren Vertrautheit mit der alten Sprache auch selbst nicht im stande, alles zu verstehen, und für das Dunkle, Fernliegende, Seltsame auf authentische Deutung anderer angewiesen, welche wie in den onomastica sacra formuliert sein und in Umsetzung seltener Ausdrücke in das gewöhnliche Hebräisch, wie מבול = מים על-הארץ Gen. 6, 17, bestehen konnte. Während man nun in späterer Zeit dergleichen Winke und Glossen, sowie die für die Vorlesung des in Perikopen zerlegten Textes nötigen Bemerkungen als Massora an den Rand schrieb und durch Abbreviaturen, Vokale, Punkte, leere Räume im Texte andeutete, mußte man in der früheren Zeit, wo man auf die Konsonantenschrift beschränkt war, diese Zuthaten entweder in den Text stellen, vielleicht mit einem kritischen Notabene, oder an den

Rand. Praktische Kürze des Verfahrens, der etwa irrtümliche Gedanke, daß die Glosse den richtigen Text festsetzen wolle und nicht bloß das Verständnis erleichtere, endlich Übertragung der Heiligkeit des Kodex auch auf seine Zuthaten und Schnörkel haben dazu geführt, den hebräischen Konsonantentext zu einem erklärenden, kürzenden, erweiternden Targum seines ursprünglichen Selbst zu machen. Der Urtext der Augustana ist verloren und, obgleich ‚der Kirchen Buch', durch fortgesetzte Arbeit Melanchthon's ist ihre variata neben die invariata getreten. Mochte den Konstitutoren des Konsonantentextes immerhin als Ideal vorschweben, den Text des Esra wiederzugewinnen, das etwaige Urexemplar war verschwunden, mit Beiseitelassung der augenscheinlichen Fülle von variatae waren sie auf eine äußerst geringe Zahl den Schein von invariatae an sich tragender Abschriften gewiesen, um auf komparativem und regressivem Wege das zu erschließen, was sie suchten.

Setzen wir also als oberen Punkt der Entwickelung einen Normalkodex des Esra, so müssen wir zugleich anerkennen, daß selbst diese allseitig anerkannte Autorität nicht im stande gewesen ist, den Text der Thora gegen die Fortbildung, die Verkürzung, die Änderung zu schützen, welche die Not der Zeit, die vernünftige Absicht verständlicher Verkündigung, die antiquarische Gelehrsamkeit der Dolmetscher mit sich brachten. Wie sollten wir uns sonst die Differenzen erklären, welche zwischen dem Grundtexte der LXX, dem samaritanischen und unserem hebr. Konsonantentexte obwalten, zwischen drei Texten, welche wir, grob genommen, als Brüder untereinander und als Söhne und Enkel eines Vaters ansehen müssen, der entweder der hypothetische Thorakodex des Esra selbst oder dessen Bruder war? Es geht durchaus nicht an, daß man nach dem Vorgange der Complutensischen Bibel den griechischen und den samaritanischen Text als die beiden Schächer ansieht, die gelegentlich auch einmal ein gutes Wort reden, den hebr. Konsonantentext aber als den absolut Heiligen, durch den jene allein gerettet werden können, und aus diesem dann die Geschichtsquellen wiederherzustellen, die der Vf. der Thora gebraucht hat. Selbst wenn wir aus allen dreien das Gemeinsame zusammenstellten und es uns gelänge, für die Differenzen den neutralen Ausdruck zu gewinnen, dessen verschiedene Ausflüsse sie sind, hätten

wir doch keine Sicherheit darüber, ob dieser Texttypus nicht selbst auch ein durch praktische Zwecke und durch die Not veränderter, kurz um seine ursprüngliche Reinheit und Fülle gekommener wäre. So läßt sich durch Vergleichung von Sept. und Hebr. noch sicher ermitteln, daß der Erzähler der Genesis deutlich auseinanderhielt die Brüder Josephs im weiteren Sinne, das Haus seines Vaters, eine nomadische Horde, welche das Weideland Gosen angewiesen bekam, und die Brüder Josephs im engeren Sinne, welche in dem eigentlichen Ägypten, in der Landschaft Ramses durch Josephs Gunst zu festen Ansiedlern wurden. Unter der Führung Jakobs kamen sie alle an die ägyptische Grenze. Dann aber (46, 28) erbat sich Jakob durch Juda eine persönliche Begegnung mit Joseph (nach LXX) bei Heroonpolis d. i, Pithom, damit er seinen Söhnen im weiteren Sinne (l. לבניו) Anweisung zur Übersiedelung nach Gosen (וְיָבֹא) gebe, während er selbst mit seinen eigentlichen Söhnen mit Joseph ziehen wird. Diese Scheidung entspricht einem doppelten Dekrete des Pharao: das eine überläßt den israelitischen Hirten das Land Gosen (Gen. 47, 6[b], 27), das andere gestattet dem Vater und den Brüdern Josephs in der besten Ackergegend, in der Landschaft Ramses Grundbesitzer zu werden (V. 6[a]. 11). Die in beiden Texten enthaltenen fragmentarischen Versionen lassen sich schließlich nur aus einer solchen Darstellung erklären; aber aller Wahrscheinlichkeit nach war sie schon in dem gemeinsamen Archetypus bis zur Unkenntlichkeit entstellt, so daß man in der einen oder andern Weise sich damit abzufinden versuchte. Was hatte auch zu einer Zeit, wo die populäre Vorstellung längst die leibliche Familie Jakobs mit den israelitischen Nomaden in Gosen identifiziert hatte, und Gosen als die Herberge Israels galt, diese alte Unterscheidung noch für Verstand und Interesse für die Gemeinde? Und doch, läge uns nur der Hebräer vor und wir teilten den Aberglauben an seine Ursprünglichkeit, so würden wir uns berechtigt halten, ihn aus zwei Geschichtsquellen herzuleiten, welche total verschiedene Ansichten über die Verhältnisse Israels in Ägypten gehabt hätten, obwohl wir damit nur einem Blendwerke nachjagten.

Ich weiß wohl, daß man für die Güte der Texte, namentlich in der Genesis sich auf die Geringfügigkeit ihrer Differenzen im

Vergleich zu andern Büchern, wie Josua und Samuel, stützt, obwohl dieselbe nur beweist, daß der Thoratext im ganzen und großen früher als andere Bücher durch Kanonisierung den Einflüssen der Praxis entzogen worden ist. Aber es gibt doch auch Unterschiede, welche jede historische Vermutung über die Entstehungszeit der Quellen unsicher machen, wie z. B. in der Chronologie der Urväter. Es ist sehr bequem, die des Hebräers denen der beiden anderen vorzuziehen, weil er just die Mitte zwischen ihnen hält. Von vornherein ist es aber ebenso möglich, die größeren Zahlen der LXX als die echte Überlieferung und die hebräischen und samaritanischen als Stadien einer progressiven Nationalisierung zu betrachten, und ich mache mich anheischig, im Hebräer die Spuren einer Änderung des Ursprünglichen nachzuweisen. Dann wäre das chronologische System der Genesis im griechischen Texte zu suchen und nicht, wie v. Gutschmid und Nöldeke meinten, im hebräischen, und der berechtigte Schluß aus ihm auf die Zeit, welche zu solchem System Anlaß gab, würde sehr verschieden ausfallen müssen.

Es sind aber auch schon lange vor Esra Bücher geschichtlichen Inhaltes mit der Absicht hergestellt worden, daß sie dem Erbauungsbedürfnis der Gemeinde dienen sollten, wie namentlich im Exil das kanonische Königsbuch. Der Verf. desselben hat in seiner praktischen Abzweckung nicht den Wortlaut des Buches von Salomo, des von den jüdischen und des von den israelitischen Königen wiedergegeben, sondern in einer mit der größeren Jugend des betr. Quellenwerkes zunehmenden Freiheit bloß exzerpiert, was dienlich war, und dieses sein Werk mit dem alten Samuelbuche so verbunden, daß es in gleicher Linie mit ihm als seine Fortsetzung gelesen werden mußte. Wäre der Wortlaut des Samuelbuches schon heilig gewesen, so hätte er diese Freiheit nicht gehabt; wäre jenes Buch nicht schon Gemeindebesitz gewesen, so würde er es gewiß um manches Stück erleichtert haben. Wir kommen damit in eine Zeit, wo man Schriften, die schon lange Gemeingut waren, ihrem wesentlichen Inhalte nach ehrfurchtsvoll für die Gemeinde konservierte, vielleicht auch für öffentliche Lektüre disponierte, andere dagegen, deren Vf. nach Leben und Überlieferungsschatz noch keine entschwundene Größen geworden waren, zu praktischen Zwecken frei reduzierte und modelte, und dürfen

daraus schließen, daß in noch früheren Zeiten, als die Gemeinde und ihr Prophet oder priesterlicher Lehrer noch beide die Wirklichkeit des Lebens genossen, deren Werden die alten Bücher darstellten, gar nicht die diplomatische Treue gegen den alten gemalten Buchstaben und seinen ursprünglichen Klang, sondern das andere Motiv bei der Überlieferung der Thora maßgebend gewesen ist, sie dem Verständnis der Erbauung suchenden Gemeinden so nahe zu erhalten, wie sie es ursprünglich war, ein Menschenwort (Mich. 6, 8, wo אָדָם nicht Vokativ, sondern Nominativ), dem Verstande und den Lippen eines jeden faßbar (Dt. 30, 14).

Es ist ein verhängnisvoller alter Irrtum, der durch Hinweise auf solche Sprachinseln, wie die arabische Wüste oder das seit alten Zeiten buchgelehrte Island, nicht gestützt werden kann, daß das bunte zusammengewürfelte, zwischen fremden und verwandten Stämmen anderer Kultur und Sitten eingeklemmte, auf der vielpassierten Brücke zwischen Asien und Ägypten den wechselvollsten Geschicken preisgegebene Israel immer die Sprache gesprochen habe, in der sein heiliger Kodex uns überliefert worden ist, und daß seine Sprache keine solche Wandlungen in der Zeit von Mose bis Haggaj und Sacharja durchgemacht habe, wie von da bis Esra, daß ihm also in allen Gauen des heiligen Landes und in allen Zeiten dieser fast 10 Jahrhunderte das Gesetz Moses in seiner Urgestalt verständlich geblieben und keiner Umgießung benötigt gewesen sei. So gewiß die Thora für den öffentlichen Vortrag bestimmt und auf das Verständnis der Gemeinde berechnet war, so sicher mußte sie ihre Sprachgestalt mit der des Volkes wandeln, um nicht ein toter Buchstabe zu werden. Am deutlichsten zeigt uns das das Beispiel der mosaischen Tafeln; mit göttlichen, also für die Menschen unverständlichen Zeichen beschrieben, liegen sie in der Bundeslade im Adytum. Aber ihr gedolmetschter Inhalt wird gepredigt und, um ihn verständlich zu machen, ihr Wortlaut bald so, bald so erweitert oder auch umgeordnet, wie die erhaltenen beiden Rezensionen noch heute zeigen. Wenn uns schon heute die Sprache Luthers schwer zu verstehen ist, die wir doch durch den geschriebenen Buchstaben seiner Sprache zum Sprechen erzogen werden, wie lange, meint man, wäre das Pergament des

Gesetzes Mose den Lesern leserlich und sein Klang den Hörern verständlich geblieben und nicht zur Zauberhieroglyphe geworden?

In späterer Zeit trat der stets fortzubildende Targum neben den heiligen Urtext und dieser konnte erstarren und als unversehrte Mumie tradiert werden; aber in früherer Zeit, als man noch Propheten hatte, welche durch eigene Erleuchtung um die Mose gewordene Offenbarung der Wege und des Willens Gottes wußten und im stande waren, ihnen denjenigen Ausdruck zu geben, welcher den Herzen der Zeitgenossen am nächsten kommen konnte, oder als es noch priesterliche Gelehrte gab, welche vermöge der altüberlieferten Weisheit und Kunst ihrer Zunft den alten Buchstaben lebendig machen konnten, geschah jede autoritative schriftliche Fortpflanzung der Thora sicher mit der Absicht, in der neuen Gestalt den zeitgemäßen Targum der alten zu schaffen.

Oder ist die Thora vor den Zeiten Esras gar nicht öffentlich gepredigt und gelesen worden? Nun, die Aussagen über die Vorlesung des Bundesbuches vom Sinai durch Mose (Ex. 24, 7), über den mündlichen Vortrag des für künftige solenne Vorlesung (Dt. 31, 9 ff.) zugleich schriftlich gemachten Bundesbuches aus den Gefilden Moabs beweisen doch jedenfalls, daß zu den Zeiten der Erzähler solche Vorlesungen zu den altgewohnten Instituten zählten. Und wenn Josua den Inhalt des Bundes in ein Buch der Gottesthora schrieb (Jos. 24, 26) und Samuel den Wortlaut seiner Ordnungen schriftlich vor Jahve niederlegte (1. Sam. 10, 25), so geschah es mit der Absicht, eine künftige regelmäßige Vorlesung zu ermöglichen und für die künftigen Generationen in dem Zeugnis der vergangenen Zeiten Stoff der Belehrung und Erbauung zu schaffen. Was begehrte man denn auch anders, wenn man des Sabbaths oder des Neumonds sich zu den Füßen der prophetischen Leiter des Vereins der bne nebiîm versammelte (2 K. 4, 23), als authentische und autoritative Erklärung des Gesetzes Jahves durch Mose, oder wovon anders heißt der Sabbath und andere ausgezeichnete Festtage, mochten sie daheim oder im Nationalheiligtum begangen werden, Miqra qodeš (Lev. 23, 3 ff.), als davon, daß man an ihnen von Kundigen das Buch göttlicher Unterweisung vorgelesen oder seinen Inhalt verkündigt bekam? Könige, welche das Wohl des Ganzen auf dem Herzen trugen, wie David,

Josafat, Hizkia, Josia, und darum auf die Sicherung rechter Belehrung des Volkes Bedacht nahmen, Priester und Propheten, welche das Echte vom Unechten zu scheiden verstanden (Jer. 15, 19) und die Erfahrung machten, daß auch die Selbstsucht der Priester und Schriftgelehrten in der Fassung der Thora Befriedigung suchte (Jer. 8, 8), werden, das dürfen wir von vornherein annehmen, dafür Sorge getragen haben, daß im Falle des erkannten Bedürfnisses neue Normalausgaben der Thora veranstaltet wurden, um der Zersplitterung und der Depravierung derselben in der praktischen Handhabung vorzubeugen oder ihr abzuhelfen, natürlich in der Sprache ihrer Zeit und in denjenigen religiösen terminis, welche man damals gebrauchte, und welche die feierliche Sprache auch dann noch zu erhalten pflegt, wenn sie im alltäglichen Verkehr zu schwinden beginnen.

Aber die öffentliche Lesung und Verkündigung beschränkte sich nicht bloß auf die Thora im engeren Sinne, sie umfaßte euch die Geschichte der vorbildlichen Urzeit. Denn einerseits ließ sich das Gesetz, wie über die Beschneidung, das Passahfest, die Heiligung der Erstgeburt, nicht verstehen ohne Kenntnis der geschichtlichen Motive, die es hatte, andrerseits ist die die Thora einleitende und umrahmende Geschichtserzählung, wie schon Ewald erkannte, von der Absicht bestimmt, nicht alte Überlieferung zu buchen oder dem künstlerischen Vermögen und Triebe des erzählenden Individuums Befriedigung zu schaffen, sondern mittels ihrer Stoffe der Gemeinde die richtig religiöse Weltanschauung zu erkennen zu geben und ihrem Glauben, ihrer Geduld, ihrem sittlichen Drange Musterbilder vorzuzeichnen. Ja, wie die Liturgie des Purimfestes die Esthergeschichte in Wort und That lebendig werden läßt, so fordert die des Passahfestes (Ex. 13, 7 ff. 14 ff.) schon in der Zeit, da es nur erst eine Kommunalangelegenheit war, die ausführliche Erzählung über den Kampf des Propheten Jahves mit der schwarzen Kunst der Ägypter, über den Wettstreit Jahves mit den alten Göttern des Nillandes, wie er sich in den Plagen darstellt und in der Katastrophe am Roten Meere vollendet. Desgleichen wurde das Lauben- und Erntefest nicht gefeiert, ohne der Abenteuer, der Nöte und der wunderbaren Gotteshilfen zu gedenken, welche das glücklich vergangene Nomadenleben in der Wüste

charakterisierten. Schon solange diese Feiern noch kommunales Gepräge hatten, mußte sich das Bedürfnis nach einem festen Typus dieser Erzählungen herausstellen; wie vielmehr mußte ein solcher autoritativ festgesetzt werden, als die Kommunalfeiern zu nationalen am Zentralheiligtum wurden! Eben dasselbe gilt von den alten Wallfahrtsfesten nach den Heiligtümern der Väter. Ein deutlicher Beweis liegt dafür in den Worten des Hosea (12, 4 ff.), welche richtig gedeutet sagen, daß Jakob, der als Kind den Bruder überwältigt, als Mann den Engel überwunden und gezwungen habe, ihn nach Bethel gelangen zu lassen (V. 6 spricht das Hiphil), dort noch heute zu uns rede: „übe Güte und Recht und harre auf deinen Gott" (V. 7); d. h. den frommen Wallfahrern nach Bethel wurde die Gestalt und die Geschichte Jakobs in einer Weise erzählt und vor ihnen agiert, als bezeuge der längst Tote ihnen selbst die Grundsätze, welche seine Erlebnisse negativ und positiv illustrieren, daß nämlich Menschenliebe und Redlichkeit und deshalb bußfertige Abkehr von selbstsüchtiger List der sichere Weg zu Gottes Segen seien.

Ebenso legt der schon von Ewald bemerkte Umstand, daß die Erzählung über den Kampf Jakobs und Labans in den dramatisch gehaltenen und künstlerisch gemessenen Dialogen kulminiert, die Vermutung nahe, daß die Gileaditen in ihrem Heiligtume zu Mizpa ihre Feste unter anderem auch damit begingen, daß sie den Kampf des israelitischen und des syrischen Odysseus nach einem festen Muster der Überlieferung agierten. Sobald nun der Gedanke Platz griff, daß das Heiligtum zu Jerusalem alle Israeliten an sich ziehen, daß es ihnen darum auch alles das bieten müsse, was sie an ihren alten Wallfahrts- und Thingstätten gehabt, sobald die Priester des Landes zu einer hierarchischen Korporation wurden, welche ihre Spitze in Jerusalem hatte, und deren Überlieferungen Gemeingut waren, konnte es nicht ausbleiben, daß man auf die Sammlung aller dieser Erzählungstypen und auf ihre harmonische Vereinigung Bedacht nahm, und daß man sie mit der Thora im engeren Sinne zusammen in dem Miqra qodeš behandelte, wie die spätere Synagoge pentateuchische und prophetische Leseabschnitte verbindet. Damit kommen wir auf das Urbild des heutigen Pentateuchs, denn die oben charakterisierten Geschichtsstoffe erschöpfen, von der Geschichte Josephs abgesehen, in der

That die wirklich vollständig erhaltenen und zusammenhängenden Erzählungen des Pentateuchs, und sie sind in einen priesterlich gelehrten Rahmen gespannt, welcher dem Vorleser oder Prediger die nötige Orientierung über die geschichtlichen Verhältnisse und die Korrelation zum Gesetz darbietet.

Aber zwischen diesem Urbilde und dem eventuellen Pentateuch des Esra ist viel Wasser den Berg hinuntergeflossen. Das ursprüngliche Normalexemplar konnte durch neue Normalausgaben verdrängt sein; neben dasselbe traten die Abschriften der Lehrerzünfte, der reichen Privaten, welche für Vermerke, Eintragungen von Parallelen, stilistische Veränderungen und andere Zufälle empfänglicher waren, und endlich gehörte zur gottverhängten Strafe über das die Heiligtümer zu Fetischen degradierende, die Gottesfurcht mechanisierende Israel auch dieses, daß, wie seine Bundeslade und die Archive des Tempels und der Bamoth (Lev. 26, 31), so auch das oder die Normalexemplare des Gesetzes dem Untergange verfielen. Zwischen dieser Katastrophe aber und Esra waren die von einzelnen Kreisen und Häuptern geretteten Abschriften in einem Gebrauche, welcher in Abwesenheit jeder Organisation der Volksgemeinde, in Ermangelung eines Normaltextes und einer heilen Überlieferung seines Sinnes mindestens solche Änderungen mit sich führte, wie sie der Luthertext der Bibel erfahren hat.

Schreiben wir nun dem Schriftgelehrten Esra, was wir ohne Gefahr können, eine deutliche Idee von der Einrichtung der Thora und volle Kenntnis der Überlieferung zu, das dürfen wir ihm bei der peniblen Ängstlichkeit, die ihn in allem charakterisiert, die ihn nach Leviten und Nethinim angestrengt suchen läßt (8, 18 ff.), und mit der er auf die Konstatierung seiner Redlichkeit dringt (V. 25—34), nicht zutrauen, daß er in großem Stile und mit Anmaßung prophetischer ἐξουσία den neuen Pentateuch geschrieben habe. Es entspricht seinem Wesen vielmehr, daß er bei allen Zünften der Priester, Leviten und Tempeldiener nach Abschriften oder nach Fragmenten solcher gesucht hat, in welchen das Wort der Thora den Rechtsschein der in Geltung gewesenen Schrift hatte, daß er an diese sich band, und wenn die wahrscheinlich sehr wenigen vollständigen Exemplare, weil sie an verschiedenen Orten, von verschieden gebildeten Schreibern und in durch Sprachgebrauch

verschiedenen Zeiten gefertigt waren, differierten, nach bester Überlegung aus Gründen wählte, welche für ihn den an den heiligen Buchstaben Gebundenen wichtiger waren, als die mehr ästhetische Abneigung gegen stilistische Buntscheckigkeit.

Ich weiß wohl, daß die Annahme einer anscheinenden Deteriorierung des Gotteswortes und Preisgabe desselben an menschliche Willkür in einer der Feststellung unseres Synagogentextes vorangehenden Periode manchem als ein Widerspruch gegen die göttliche Absicht erscheint, auf die wir die Existenz der heiligen Schrift als der Norm und Prinzipalquelle der heilsamen Lehre für die Kirche zurückführen. Indessen hilft es nicht sich in Bezug auf das Alte Testament und den Pentateuch gegen die Anerkennung einer Thatsache zu sträuben, welche für das Neue längst allgemein anerkannt ist; und in Wirklichkeit ist jener Widerspruch ein fiktiver. So gewiß Gott die Männer des Geistes hat reden und schreiben lassen, um eine Gemeinde frommen Lebens zu erbauen, so gewiß ist bis auf den heutigen Tag die Erfahrung, daß diese Erbauung nicht sowohl durch das Wort jener Männer in der rohen Unmittelbarkeit seiner Urgestalt geschieht, als vielmehr in seiner Assimilierung durch die lebendige Gemeinde, und steht diese Assimilierung außer Zusammenhang mit dem Geiste der Prophetie? Ist sie nicht selbst vielmehr ein Zeugnis von dem Übergange jenes Geistes auf die Gemeinde, um auch in ihr eine Stätte seines Webens und Waltens zu finden und seine erbauende Wirksamkeit fortzusetzen? Wie sollte denn die Schrift eines Gottesmannes, die doch nur ein Stück seines Zeugnisses vor der Gemeinde und eine besondere Form seines Verkehrs mit ihr war, von vornherein durch ihre Natur unempfänglich sein für jede Rückwirkung der sie gebrauchenden und im Gebrauche fortpflanzenden und damit das gleiche Ziel der Erbauung anstrebenden Gemeinde? Oder wie sollte sie ihre Natur als Erzeugnis des Gottesgeistes dadurch einbüßen, daß ihre Überlieferung durch das Medium des Verständnisses der Gemeinde hindurchgeht, die doch nicht bloß diese Schrift, sondern auch den Verfasser und sein ganzes Zeugnis besessen hat und mit der Fortpflanzung bekennt, daß sie unter dem Einfluß desselben Geistes steht? Gott hat es zugelassen, daß dem zweiten Evangelium der Schluß fehlt, und dann wieder, daß ihm von der

Gemeinde ein solcher angehängt wurde, welcher der Anlage der Schrift selber nicht entspricht. Wer wird denken wollen, daß in den langen Zeiträumen, in welchen die Gemeinde das Evangelium in dieser vermehrten Gestalt gebrauchte, seine Kraft vermindert sei oder seine erbauende Wirkung cessiert habe? Die Sinaibibel enthält das Hohelied in einer Textgestalt, in welcher auf Grund sehr feinsinniger Analyse des Gedichtes die einzelnen Stücke den mit Namen bezeichneten dramatis personae offenbar für die gemeindliche Lektüre zugeteilt sind. Ich finde, daß in dieser vermehrten Form das biblische Buch dem griechischen Christen weit verständlicher entgegentrat, als wenn er es hebräisch oder griechisch als eine indigesta verborum series zu hören oder zu lesen bekommen hätte. Und wenn die heilige Schrift dafür bestimmt ist, verstanden zu werden, so können unmöglich solche Bearbeitungen die ihr zu ihrem Zwecke helfen, sie um ihre göttliche Dignität bringen. Wenn also z. B. Richt. 18, 30 in dem ersten Schlusse der Erzählung an die Stelle des ursprüglichen „bis auf diesen Tag“ später trat „bis auf den Tag der Transportation des Landes“ (durch den Assyrer), so war dieses eine genuine Selbstfortbildung des Textes, durch die er der das assyrische Exil überlebenden Gemeinde verständlich blieb. Wenn nun in einer anderen Handschrift die Lesart ארן statt ארץ durch Schreibfehler eingeschlichen und hierzu der diese unklare und mehrdeutige Angabe von der Transportation der Lade richtig deutende Targum entstanden war: „bis das Gotteshaus in Silo aufhörte“, so wollen wir es als einen Beweis der ängstlichen Treue der Konstitutoren unseres Textes ansehen, daß sie der approbierten richtigen Lesung auch die anderswo in Brauch gewesene varia lectio in der Form ihrer verständlichen Deutung beisetzten. Und ebensowenig wie diese Vermehrungen und Änderungen dürfen wir auch etwaige Auslassungen und die damit gegebenen Möglichkeiten eines Mißverständnisses als Vorkommnisse ableugnen wollen, welche dem Begriffe heiliger Schrift widersprechen, solange wir nicht nachweisen können, daß die betreffende Schrift dadurch für die lebendige Gemeinde um ihre *δύναμις* und um ihren Charakter als göttliches Erbauungsmittel gekommen ist.

Man erinnere sich doch der Geschichte des Textes unseres

Gesangbuches, welches man mit Recht die Bibel des einfachen Mannes nennt! Wenn irgend litterarische Erzeugnisse des evangelischen Deutschlands auf das Wirken des heiligen Geistes in Menschengemütern zurückweisen, so sind es die klassischen Lieder Paul Gerhardts und seiner Genossen, die geistiges Leben genährt und geweckt und sich als treffender Ausdruck dessen erprobt haben, was die Herzen einer ganzen Gemeinde bewegt. Binden wir ihre erbauliche Kraft und ihre Dignität für die Gemeinde an die ungeänderte Gestalt, die sie in der editio princeps oder in der Ausgabe letzter Hand als Privateigentum des Dichters gehabt haben? Ja, nicht einmal in unserer Zeit, die für das historisch Ursprüngliche einen offeneren Sinn hat, als unsere Väter, die sich in den Geschmack der vergangenen Jahrhunderte wieder hineinzuleben versteht, halten es die offiziell eingesetzten, mit historischer Kenntnis und praktischem Takte ausgerüsteten Gesangbuchskommissionen für ihre Aufgabe, den ursprünglichen Text zu Grunde zu legen, wenn sie ein Lied in das normale Erbauungsbuch ihrer Gemeinden aufnehmen; vielmehr gelten ihnen die im Leben bereits bewährten Formen, welche diese Lieder im Laufe der Zeit gewonnen, und welche in älteren Büchern bereits ausgeprägt sind, als ebenso wertvolle und oft vorzuziehende Textquellen, und sie lassen sich nicht hindern, dann auch noch ihrerseits Umbiegungen aus freier Hand vorzunehmen. Denn der praktische Zweck der Erbauung, der größtmöglichen Verständlichkeit und Unanstößigkeit ist viel größer, als der der diplomatischen Strenge gegen den urkundlichen Buchstaben, und macht deshalb ihm gegenüber frei. Wer billigt es nicht, daß das lilium des Ph. Nicolai in „schönste Blum“, oder seine Worte,

Von zwölf Perlen sind die Pforten
An deiner Stadt, wir sind Konsorten
Der Engel u. s. w.

umgewandelt werden in das bekannte

sind die Thore
— — wir stehn im Chore,

oder Johann Francks

Der mit seinem Gnadenhammer
Klopft an deine Herzenskammer

an Vorstellungsgehalt bereichert ist in

> Der mit süßen Gnadenworten
> Klopft an deines Herzens Pforten?

Denn richtig ausgelegt ist der Gnadenhammer als seine Voraussetzung in dem Ausdrucke ‚klopft‘ konserviert, und das „mit“ ist μετά, und nicht = διά wie in der ursprünglichen Version, so daß also die „süßen Worte“ als das Klopfen begleitend eine neu hinzugefügte Vorstellung sind. Und doch ist der Schein nicht gemieden, daß nach einem bekannten Bibelspruche (Jer. 23, 29) jener Ausdruck eine bloße deutende Umsetzung von Gnadenhammer sein soll, als bedeute Gnadenhammer das Gegenstück zu dem Zorneshammer, der Felsen zerschmeißt, obwohl er doch die Gnade als den gemeinten Thürklopfer bezeichnet. Wie viele werden es beklagen, daß in guten neueren Gesangbüchern aus Nik. Heermanns Freudenliede „Erschienen ist der herrlich Tag“ erst sechs ganze Strophen weggelassen sind, die die fröhlichen Erlebnisse der Jünger vom Siege des neutestamentlichen Simson und Jonas besingen, und dann wieder drei, welche die Passahfreude der heutigen Gemeinde in wahren Triumphtönen ausdrücken, und dann sofort in die doch nur nach solcher Aufzählung verständlichen Worte übergesprungen wird:

> Die Sonn, die Erd', all Kreatur,
> All was betrübet war zuvor,

oder sich daran stoßen, wenn im bayerischen Gesangbuche in ‚O Haupt voll Blut‘ von Str. 2 „Du edles Angesichte“ sofort zu der vierten Strophe mit dem abschließenden „Nun was du Herr erduldet, ist alles —“ übergesprungen wird? Und doch besteht das Angesicht nicht bloß aus dem Augenlichte der zweiten Strophe, sondern umfaßt auch die Farbe der Wangen und die Lippen, von deren Entstellung die ausgelassene dritte Strophe sagt, und schickt sich jenes ‚nun‘, das deshalb vom Schleswig-Holsteinischen Gesangbuch auch in „ach“ umgesetzt wird, erst nach der Aufzählung mehrerer Elemente. Ja, auch durch Schlimmeres läßt sich die Erbauung suchende Gemeinde nicht anfechten. Die Lutheraner meiner Provinz empfinden es nicht als calvinistische Entstellung, wenn ihre lutherischen Autoritäten statt des pointierten

> Wünsche stets, daß mein Gebeine
> Sich durch Gott mit Gott vereine

mit Eliminierung der Gebeine ihnen zu singen vorschreiben:

Daß sich in dem Brot und Weine
Gott in Christo mir vereine

d. h. statt eines Ausdruckes des begeisterten Gemütes einen Ausdruck nüchterner und schulmeisterlicher Reflexion über die Vorstellungen, die man in der Gemeinde weckt. Und ebensowenig wie die Schleswig-Holsteiner haben die Bayern dagegen rebelliert, wenn die Worte Joh. Francks

Öffn' ihm bald die Geistespforten,
Red' ihn an mit schönen Worten:
Komm, mein Liebster, laß' dich küssen,
Laß' mich deiner nicht mehr missen!

ihnen offiziell umgesetzt sind in

Eile, sie ihm aufzuschließen,
Wirf dich hin zu seinen Füßen,
Sprich: mein Heil laß' dich umfassen,
Von dir will ich nicht mehr (nimmer) lassen.

Und doch ist damit der ganze Aufriß von dem wonnevollen Finden der Liebenden an der Thür, den auch die Autoritäten aufrecht erhalten wollen, indem sie singen lassen

Eile, wie Verlobte pflegen
Deinem Bräutigam entgegen,

aufs geschmackloseste zerstört. Denn die Verlobten pflegen nicht so zu thun, daß die Braut dem Bräutigam, statt ihn zu umarmen und zu küssen, möglichst schnell zu Füßen fällt, um sich die Erlaubnis zu erflehen, ihn danach stehend zu umarmen, oder ihn sofort an den Füßen festzuhalten und so am wirklichen Hereinkommen ins Haus zu hindern.

Diese wenigen Beispiele genügen, um zu zeigen, welche Schicksale ohne Verletzung des religiösen Interesses und ohne Anstoß der ursprüngliche Wortlaut von Geisteserzeugnissen der vates unserer Kirche erlitten hat, nachdem sie zu einem Erbauungsbuche der Gemeinde vereinigt waren. Nun wohl, ebenso sind die alten klassischen Erzählungstypen aus der Väterzeit zu einem Erbauungsbuche für die religiöse Gemeinde Israels vereinigt worden. Wie sollte es als ein Widerspruch gegen den göttlichen Charakter dieses Buches empfunden werden, wenn es, wie Gott selber, der in der Höhe wohnt und sich zu dem Niedrigen bekennt, sich zu den Un-

mündigen herunterhält und der Gemeinde in den Wandlungen ihrer Fassungskraft und ihrer Sprechweise nachgeht? Oder entspricht es dem göttlichen Charakter dieses Erbauungsbuches besser, wenn wir es umwandeln in ein versiegeltes Aktenbündel, dessen Dokumente in altfränkischer Schrift und unverständlich gewordener Sprache von der Gemeinde ohne allen Nutzen für sich, aber auch unversehrt bis auf unsere Tage aufbewahrt wurden, damit wir ungestörte Konsequenzmacherei in der theoretischen Ausbildung des Inspirationsglaubens treiben könnten? Eine unantastbare Verfassungsurkunde mit unveränderlichem Wortlaut konnte die Thora erst werden, als das Leben des Gemeinwesens untergegangen war, das in ihr einen charakteristischen litterarischen Reflex gefunden hatte. Von da an konnte die Gemeinde verlangen, durch Vorzeigung des photolithographischen Abdruckes jener Urkunde überzeugt zu werden, daß die Lehre der sabbatlichen Erbauung verfassungsmäßig sei. Und für uns Christen ist die israelitische Bibel zur Testamentsurkunde erst geworden, als die Tempelgemeinde starb, deren Erben wir sind; aber dann müssen wir auch eingestehen, daß es der letzte Wille ist, der die rechtliche Oberhand bekommt, und daß es ein unbilliges und undankbares Verlangen wäre, nach den früheren Testamentsentwürfen des Erblassers zu rufen, die sich vielleicht zu unserem Schaden fremder gegen uns stellten.

Eben dieselben überspannten Anforderungen an den Wortlaut der heiligen Schrift, wie sie hiernach unberechtigterweise von seiten frommer Praxis gestellt werden, macht aber auch die heutige Pentateuchkritik, indem sie glaubt, durch Dekomposition des überlieferten Textes der Genesis unmittelbar zu den Urkunden gelangt zu sein, auf denen das Geschichtswerk ruht, durch eine bis zur Ermüdung fortgesetzte silbenstechende Analyse des ductus der Schrift, des Stiles und des Wortschatzes den ästhetischen und historischen Charakter der originalen Individuen, von welchen sie herrühren, ermittelt und durch eine plausible chronologische Ordnung derselben den lebendigen Entwickelungsgang des Geschichtswerkes aufgedeckt zu haben. Es wird dabei jenes Zwischenstadium zwischen den Schriftstellern und Esra, welches ich oben charakterisiert habe, praktisch ignoriert, es wird die Wahrscheinlichkeit ignoriert, daß der Wiedersammler der heiligen Schriften der Gemeinde aus

ihrer Diaspora, nicht die Originale zur Verfügung hatte, sondern das, was von ihnen in Noten gesetzt, reduziert, umgeändert in die Erbauungsbücher verschiedener Kreise und darum verschieden modifiziert übergegangen war, daß also sein Text eine Harmonie der synoptisch zusammengestellten verschiedenen Textgestalten werden mußte. Denken wir uns einmal die evangelische Kirche Deutschlands mit Feuer und Schwert zerstört, den Rest ihrer Glieder zuletzt in den Prairien Amerikas wiedergesammelt und das gelehrte Haupt dieser Gemeinde vor die Aufgabe gestellt, ihr das evangelische Gesangbuch der untergegangenen Muttergemeinde wiederzugeben! Er wird die geretteten landeskirchlich verschiedenen Gesangbücher zu Grunde legen und vielleicht auch die in prosaischen Büchern vorkommenden Citate daraus. Sind zwei Gestalten desselben Liedes total abweichend und beide der Gemeinde teuer, so wird er sie beide gesondert aufnehmen, sind sie gelegentlich im Ausdruck verschieden, so wird er den neutralen suchen, in dem sie beide enthalten sind, oder den verständlichsten vorziehen, eventuell auch den bemerkenswerten anderen in einer Randglosse wiedergeben; und endlich da, wo quantitativ oder qualitativ die Strophen verschieden lauten, kann er die kürzere Rezension zu Grunde legen und mit einem kritischen Sterne das Plus der längeren trotz etwaiger Heterogenität des Ausdruckes hineinschieben oder neben die eine Version mit einem eben solchen Zeichen die andere stellen. Wenn wir nun, nachdem im Verlaufe der Jahrhunderte die Marginalnoten in den Text und die kritischen Zeichen um ihren Verstand und ihren Bestand gekommen, nach der Praxis der heutigen Theologen historische Kritik übten, so würden wir mit dem Scheine des Rechtes schließen, die oben angeführten Varianten aus „Schmücke dich, o liebe Seele" seien auf zwei selbständige, aber parallele dichterische Bearbeitungen des bekannten Spruches aus der Apokalypse (3, 20) zurückzuführen. Der eine Dichter, der noch die später durch den Glockenzug ersetzte Einrichtung eines Meldehammers vor der Hausthür als bestehend voraussetzte, sei viel älter als der andere; eine weitere, viel bedeutendere Verschiedenheit der Kultur verrate sich aber darin, daß zu den Zeiten des einen die Braut vor dem Verlobten sich zu Boden zu werfen pflegte, um ihn zu begrüßen, in der Zeit des andern dagegen ihn stehend

umarmte und auf den Munde küßte, als sei sie ihm ebenbürtig. Jenes deute auf die uralten Zeiten, wo das Weib noch die Sklavin des Mannes war. Daß nun aber in der wunderlichsten Weise dieses Zeichen höchsten Altertums sich in dem nach dem anderen Merkmal jüngeren Gedichte finde, und daß der ältere Dichter gerade in diesem Punkte mildere Sitten bekunde, beruhe entweder auf einem starken Eingriff des Redaktors oder auf einem Versehen, kraft dessen des Schreibers Griffel von der ersten Hälfte der Strophe a in die zweite von b geriet und er genötigt wurde, nun auch die übersprungenen Hälften in passender Ordnung nachzubringen, oder, was der Üppigkeit unserer Gedanken am meisten zusagt, wir schließen, daß die Spuren eines dritten allerältesten Dichters in dem Machwerke des jüngsten sich deutlich verraten.

Auch dieses ist ein bloß fingiertes Beispiel, aber gebildet nach der Analogie eines wirklich beobachtbaren Falles in der Redaktion der heiligen Schriftensammlung. Der leider bisher nicht genug beachtete Augenschein lehrt, daß der Kristallkern unseres Psalters, an den die nachfolgenden Gruppen angeschlossen sind, nämlich Ps. (1) 2—85, gebildet ist durch Zusammenschiebung zweier verschiedener, aber parallel gebauter Gesangbücher, nämlich Ps. 2—50 und 51—85; denn beide sind so angelegt, daß auf ein Gros von Liedern Davids Gruppen von Liedern seiner berühmtesten Sängerzünfte folgten; und der Abschreiber des zweiten, welcher ausdrücklich aussagt (s. Ps. 72, 20), daß er mit dem 73. Ps. von der erschöpften Zahl davidischer Lieder zu anderen übergehe, hat in seiner Vorlage vor dem 73. Ps. nur davidische Lieder, d. h. mindestens Ps. 51—72 gehabt und nicht das Buch Ps. 2—50, und nicht die davidischen desselben in dieser Zusammenordnung. Es gab also für die Redaktion zwei alte parallel gebaute Gesangbücher mit lauter Nummern von denselben Dichtern. Diese beiden gehörten aber verschiedenen Gegenden des Raumes oder der Zeit, weil des Sprach- oder des Schreibgebrauches an, sofern in dem einen die Gottheit mit יהוה geschrieben war, in dem andern mit אלהים und dieses, wie allgemein anerkannt ist, infolge einer Änderung der ursprünglichen Schreibweise, in welche bei späterer Umordnung des ganzen Psalters nach dem Muster des Pentateuchs auch die zweite kleinere Hälfte des ersten alten Liederbuches (Ps. 42—50)

hineingezogen worden ist. Ursprünglich aber konservierte man diesen Unterschied zwischen den beiden Liederbüchern ohne Gleichmacherei und verfuhr nun so, daß man die doppelt vorhandenen Nummern z. B. davidischer Lieder bloß einmal brachte, gewiß in dem Buche, welches die älteste oder die verständlichste Fassung darbot, wo aber dasselbe Lied in den gemeindlichen Abschriften die den Liederbüchern zu Grunde lagen, eine Entwickelung zu ganz verschiedenem Wortlaute erlebt hatte, wie in dem Falle, Ps. 14 = 53, entschloß man sich, die entsprechende Nummer auch des zweiten stehen zu lassen.

Hier sehen wir also eine gemeindliche Autorität, zwei im Besitze der Gemeinde erhaltene parallele Gesangbücher zusammenstellen, und dabei ängstlich bemüht, die alte Chiffre des *ΠΙΠΙ*, welche längst Elohim ausgesprochen wurde, in dem einen, und die moderne Schreibung אלהים, die doch erst durch Veränderung der ursprünglichen Schreibweise in das zweite gekommen war, ebenso in diesem unangetastet zu erhalten. Und doch hätte es nach dem Beispiele Jonathans, der noch in viel späteren Zeiten für hebräisches Elohim die alte Chiffre יהוה schreibt, sehr nahe gelegen, Uniformität herzustellen, indem man das ursprüngliche יהוה im zweiten restaurierte. Dann kam eine spätere Periode, wo man den gewordenen Psalter für die liturgische Handhabung ohne Rücksicht auf die Stadien seines Wachstums in 5 Bücher teilte und zwischen dem ersten und zweiten die Grenze so zog, daß die Psalmen 42—50 des alten Jahveliederbuches mit den Psalmen 51—72 des alten Elohimliederbuches in eine Perikopengruppe fielen. Da gab der praktische Zweck, die Gemeinde der zuhörenden Idioten durch die Differenz der Gottesnamen nicht zu verwirren, zumal wenn man inzwischen יהוה nicht mehr Elohim, sondern Adonai aussprach, den Konstitutoren die Freiheit, auch in Ps. 42—50 die Schreibung Elohim einzuführen, welche in der Mehrzahl des Buches herrschte.

Nun, von eben diesem Verfahren ist a u c h d i e G e n e s i s betroffen worden. Der Abschnitt Gen. 2, 4 — 4, 26 konnte sein Stichwort Jahve behalten, solange er nicht mit dem Elohimtexte 1, 1 — 2, 3 zusammengekoppelt wurde. Sobald aber die Natur des Inhaltes es wünschenswert machte, Gen. 1, 1 — 3, 24 als eine Perikope vorzutragen, mußte auch dort Elohim gesprochen

werden; und um das zu ermöglichen, setzte man Elohim neben das geschriebene יהוה, wie in Richt. 8, 35 Gideon neben Jerubbaal, nicht damit man „Jahve Elohim“ läse, was die alten Hebräer nie gesagt haben, sondern allein „Elohim“, was man um so eher durfte, als die ersten Menschen auch in dem Jahvetexte nicht bloß 3, 3 und 4, 25, sondern nach LXX auch 4, 1 „Elohim“ sagen. Und deshalb hat Elohim auch das יהוה in LXX an 5 sicheren Stellen gänzlich verdrängt, in einzelnen Ausgaben noch öfter. Ebenso ist der Abschnitt über Noah und die Sintflut zum Teil ein ängstliches Mosaik aus zwei Übersetzungen eines und desselben Urtextes, oder auseinandergegangenen Fortgestaltungen desselben Berichtes, welche ihr religiöses Stichwort in der Schrift behalten haben, aber es war erträglich, sie hinter einander zu lesen, solange man die Zeichen für den Begriff Jahve nur als eine Chiffre für den Wortklang Elohim betrachtete. Sobald die auf dem Mutterboden der LXX wohl am frühesten eingetretene Aussprache: ὁ κύριος offiziell wurde, war es unerträglich, diese Differenz aufrecht zu erhalten und dadurch die von Hermogenes bis auf Hasse und neuere Schwarmgeister (z. B. Schöpffer) wirklich gehegte Vorstellung von zwei verschiedenwertigen Göttern auch in den Idioten der Synagoge wachzurufen. Und so hat der hebräische Kodex der LXX, nach sicheren Indizien zu schließen, in dieser Perikope überall, wo unser Hebräer entweder bloß Elohim oder die ihm an Laut gleichwertige Chiffre יהוה bietet, überall Jahve Elohim geschrieben und dem Vorleser damit anheimgegeben, je nachdem entweder bloß das eine oder das andere Wort zu sprechen, wie unser Hebräer es dem Obigen zufolge selbst auch in 2, 4 — 3, 24 gethan hat.

Dieses wenige mag genügen, um zu beweisen, daß ich mit gutem Grunde behaupte: auch die Thora hat eine Periode ihrer Überlieferung durchgemacht, in der eine zwiefache Schreibersitte zu unterscheiden ist. Für die eine ist es charakteristisch, daß sie den Namen des Gottes Israels, obwohl man ihn Elohim aussprach, mit dem alten Frakturzeichen יהוה schrieb, während nach der anderen geschrieben wurde, was man aussprach. Obwohl hintereinander entsprungen, existierten sie doch nebeneinander fort, wie HErr und GOtt unserer Erbauungsbücher neben dem Herr und Gott

wissenschaftlicher und profaner Schriften, vielleicht zwei Schreiberzünfte trennend, vielleicht um die heiligen Schriften nach der verschiedenen Bestimmung ihrer Kopien zu unterscheiden, wie bei uns die wechselnde Anwendung der Fraktur und der Kursivschrift bei öffentlichen Akten. Ich füge hinzu, daß ich auf sichere Indizien überzeugt bin, daß wie die Eigennamen in sicher deutbaren Zusammenhängen, so auch die Gottesnamen, insbesondere Jahve, oft durch Kompendien ausgedrückt worden sind. Ich halte alle יָה für solche Chiffren, die nie gesprochen sind, alle יְהֹוָה יָה für Nebeneinanderstellung zweier Schreibweisen, nnd halte es für wahrscheinlich, daß manches solches Kompendium verkannt, dadurch der Satz des göttlichen Subjektes beraubt und der Verlust, je nachdem die Schreibersitte es heischte, durch Hinzufügung der Chiffre Jahve oder des Wortes Elohim eingebracht ist.

Hierzu füge ich **zweitens** die Behauptung, daß bisweilen der eine oder der andere Gottesname in den Text gekommen ist, weil der ursprünglich dastehende oder sein Komplement in ein appellativisches Wort verschrieben oder von einem ähnlich aussehenden verschlungen war. So stand Gen. 28, 20, wie der Nachsatz V. 21 beweist und LXX bestätigen, hinter אם das Wort יהוה, und erst als dieses zu יהיה geworden war, wurde das uns ganz unpassend, nach damaliger Sprachsitte aber passend erscheinende „Elohim" eingefügt, um das abhanden gekommene Subjekt wiederzugewinnen. Ganz ursprünglich ist jenes „Jahve" freilich auch nicht; denn V. 22 zeigt noch deutlich, daß ursprünglich in Anrede an die 2. Person אַתָּה gesagt war; und die 3. Person Jahve beruht auf der berechtigten Absicht, den Anstoß für die Gemeinde zu heben, daß Jakob wie ein Heide die Stele und den Gott sollte identifiziert haben. Ebenso stand Gen. 27, 27. 28: „welches gesegnet Jahve, **und der** wird dir auch geben, d. i. יהוה וְהוּ יתן"; der Schreiber aber ließ die eine der beiden identischen Gruppen הו aus, oder, wenn das Kompendium יה geschrieben war, er ergänzte dieses irrtümlich durch הו aus dem Folgenden zur vollen Form und schlug das übrig bleibende ו = „und" zum folgenden Worte. Dann erheischte aber die Verständlichkeit des Vortrages die neue Setzung des göttlichen Subjektes nach dem Verbum. Ist doch auch in 15, 6 zwischen ו und האמין das absolut notwendige הוא verloren ge-

gangen, was dann LXX durch Nachbringung von Ἄβραμ richtig ergänzten, der Hebräer aber unergänzt ließ, um den zweiten Schriftsinn nicht zu präkludieren, nach welchem man 'הי als perf. conv. und mit der folgenden Fortsetzung von der zukünftigen Stellung nicht Abrahams, sondern seines Samens verstehen durfte.

Ich erinnere drittens daran, daß die althebräische Erzählung den Dialog zwischen zwei signalisierten Personen womöglich so gibt, daß ein bloßes ‚da sagte er‘ ohne Nennung des redenden Subjektes oder des Hörers die Grenze zwischen Rede und Gegenrede bezeichnet, daß sie sich auch nicht groß darum kümmert, von zwei aufeinander thätigen Subjekten jedesmal wieder dasjenige zu nennen, dessen bezügliche Handlung erwähnt wird. In 29, 4—8 genügte der Unterschied von Plural und Singular der Verbalform, und doch setzen LXX in V. 7 ausdrücklich das richtige Subjekt „Jakob“ mit Namen hinzu; aber in 32, 26—29 vermissen wir die Nennung der Subjekte doch sehr, und in Gen. 15, 10 bleibt die höchst wichtige Frage unentschieden, ob Abram, wie die AA. meinen, oder Jahve, wie ich fest überzeugt bin, an den von Abram geholten Tieren handelt. Wie nun in solchen Fällen jeder Private Anlaß hatte, nach dem Maße seiner Einsicht oder der der öffentlichen Lehrer in seinem Bibeltext den Namen des zu ergänzenden Subjektes kenntlich zu machen, so diente es auch zur Instruktion des öffentlichen Interpreten, wenn durch besondere Vermerke bei den einzelnen Perikopen der Zweifel über das redende oder handelnde Subjekt in gemeingültiger Weise beseitigt wurde. Jeremia konnte in der großen Predigt Kap. 2 ff., nach der Ankündigung 2, 4 im Namen Jahve redend V. 17 und 19 עזבך אֹתִי sagen. Dem späteren Vorleser geziemte es, dahinter zu setzen „hat gesagt Jahve dein Gott“, oder aus dieser Parenthese heraus sofort für „mich“ vorzulesen „den Jahve deinen Gott“. Jene Weise hat der Urtext der LXX, diese der heutige Hebräer vorgezogen. Handelte es sich nun ebenso um die Ergänzung des Gottesnamens in der Genesis, so hing es von der jedesmaligen Schreibersitte ab, welcher eingesetzt wurde. So ist Gen. 25, 21 das ursprüngliche ויעתר לו, damit der Vorleser nicht wieder verstehe „er bat ihn“ sc. den Jahve, sondern „und er ließ sich von ihm erbitten“ im H. durch Hinzufügung von „Jahve“ als Explizierung des „er“, in dem Texte

der LXX durch Hinzufügung von ὁ θεός, und ebenso 38, 7, wo genau wie V. 10 ursprünglich das tötende Subjekt nicht genannt war, von LXX durch ὁ θεός, vom H. durch יהוה ergänzt worden. Wenn ich deshalb in 15, 6 als Gegenstand des Vertrauens von dem einen Texte „Jahve“, vom anderen „Elohim“ genannt finde, so halte ich beide für Dolmetschungen eines ursprünglichen בוֹ, welches dem sparsamen Verfahren der alten Erzählungsweise am besten entspricht. Bisweilen wird durch solche Explizierung des Subjektes für eine von zwei in abstracto gleich möglichen Erklärungen die Entscheidung getroffen, und diese kann in concreto falsch sein. So kann סגר בעדו das Einschließen jemandes durch den von Hause Weggehenden (2. Kön. 4, 21) und das Sicheinschließen eines in einen Raum Eintretenden bezeichnen (2. K. 4, 4. 5. 33). Damit man nun Gen. 7, 16 ויסגר בעדו nicht in der nächstgelegenen Weise von dem in die Arche mit allen seinen Schutzbefohlenen eingetretenen Noah verstehe, der hinter sich zuschloß, sondern von Jahve, der die Arche nicht eher verläßt, als bis er sich überzeugt, daß alles eingestiegen ist, und dann ἔξωθεν zugeschlossen hat, ist in alter Zeit „Jahve“ oder wie in LXX, um den Übergang von Elohim zu mildern, „Jahve Elohim“ eingesetzt worden. Und doch widerspricht diese mögliche Ergänzung dem Tenor der ganzen Erzählung. Denn überall denkt sie Noah als den göttlich erleuchteten Kapitän, der selbst sein Schiff befrachtet und nach Aufnahme auch des letzten Passagieres die Pforten schließt, und nirgends setzt sie Gott als auf die Erde gekommen, um wie ein expedierender Rheder die Einschiffung selbst zu leiten, dann die Pforten zu schließen und vom Lande aus das Signal zur Abfahrt zu geben.

Eben dieselbe Thatsache, gleichviel ob man annimmt, daß es auch hier eine kompendiarische Chiffre gegeben hat, welche bald so, bald so ausgesprochen oder gedeutet werden konnte, läßt sich hinsichtlich der doppelten Bezeichnung des dritten Patriarchen im letzten Teile der Genesis beobachten. Wenn 37, 2 LXX das im Hebräer fehlende Israel hinzufügen, und in V. 3 Jakob setzen statt Israel des Hebräers, wenn sie 46, 5 vor „ihrem Vater“ das „Jakob“ des Hebräers nicht haben, so ergibt sich, daß auch hier der Drang zu deutlichem Vortrage den ursprünglich genügenden

appellativischen und pronominalen Ausdruck „sein Vater, ihr Vater" und ‚er' u. s. w. hinterher erweitert hat. Nun hat zwar der Vf. des Buches befohlen, daß man von Gottes wegen den Erzvater von Gen. 34 an ebenso nur noch Israel nennen sollte, wie seinen Großvater von Kap. 17 an Abraham. Aber höher als die diplomatische Treue steht der praktische Zweck verständlicher Rede. Bei Abraham war kein Mißverständnis zu befürchten, und bei Israel auch dann nicht, wenn man die Genesis in ihrem Zusammenhange las. Aber sie wurde ja perikopenweise gelesen, und das vor einem Volke, dem Israel und die Söhne Israels entweder die größere Hälfte oder die Gesamtheit der Volksgemeinde bedeuteten, nicht aber den Erzvater und seine leiblichen Kinder. Jedenfalls mußte es Verwirrung erzeugen, wenn 46, 8 unter den bnē Israel nicht Jakob, sondern Israel als der erste genannt wurde; denn der Israel dort hat einen anderen Umfang, als der Israel hier, welcher Jakob selber allein ist, und dessen Söhne deshalb 35, 23. 24 mit Ruben beginnen. Oder welcher Idiot konnte es ertragen, 47, 27 zu hören: „Israel habe sich in Gosen angesiedelt, und sie haben sich dort in stets steigendem Wachstum vermehrt" und sofort darauf, „Israel sei 17 Jahre in Ägypten gewesen, da habe er den Tod nahen gefühlt und den Joseph berufen"? Der Israel, der im Angesichte des Todes den Joseph beruft, kann erst verstanden werden, wenn in V. 28 die Deutung dieses Israel als Jakob ausdrücklich anbefohlen ist.

Viertens will beachtet sein, daß bei der Wandlung der Sprache, welcher auch die Thora folgen mußte, dieselben alten Ausdrücke in verschiedener Weise in die moderne Sprache umgesetzt werden konnten, und daß man bei pointierten Worten alter Zeit, welche die Pietät erhielt, die Übersetzung als parallelen Ausdruck zugesellte. Der alte Gottesname Baal mit folgender Determination konnte mit El und mit Elohim wiedergegeben oder auch durch 'Adon übersetzt werden. In dem Namen Ruben (= ursprünglichem *Ρουβηλ* = *πνεῦμα θεοῦ* nach den Onom.) ist durch Verwechslung der Liquiden der durch die erhaltene Deutung (29, 32) bestätigte Baal untergegangen (ראובעל = vom Herrn angesehen). Bei Abraham quadrieren die Gestalt des Namens und die Deutung (17, 5) nicht mehr. Von Sebulun bezeugt die älteste Deutung (30, 20), daß

sein l aus einer durch mangelhaften Verschluß gesprochenen Explosiva d entstanden ist, wie in δακρυον = lacryma, lat. dingua = lingua, niederdeutsch fader = faler, médecine = mĕlĕzîn, und hier konnte die alte Etymologie mit einer neuen vertauscht werden, welche sich nur um das gleiche l von der alten unterschied. In Gen. 15, 2. 3 ist neben den alten Text die Übersetzung gestellt; das anstößig gewordene Fluchwort ערירי (Lev. 20, 21) in V. 2ª ist in V. 3ª dezent und fromm umschrieben; das unaufgebbare, aber wegen Verlustes des alten quadrilitterum דמשק (nach dem arabischen = eifrig betreiben) unverständlich gewordene Worspiel mit בן משק (= einer von meinem Hausgesinde hat mir (אֵלַי) mit hingebendem Eifer die von eigenen Kindern zu erwartende Hilfe (עזר) geleistet, deutsch etwa: ein Zugethaner meines Hauses ist mir stets wie ein Kind zugethan gewesen), seinem wesentlichen Zwecke nach in V. 3ᵇ verständlich übersetzt in: „ein Angehöriger meines Gesindes wird mich beerben". Bisweilen geben sich solche durch ein wiederholtes „und er sprach" ausdrücklich angekündigte dolmetschende Versionen als erleichternde Paraphrasen eines Ausdruckes. So wird in 20, 10 das vor „was habe ich gegen dich verbrochen" anstößige „was hast du uns angethan" V. 9, wofür LXX bieten „was habe ich dir angethan", ausdrücklich unanstößig gemacht, indem dafür gesetzt wird „was hast du (sc. an uns Übles) beobachtet, um so zu handeln?" Dann kann עשית bleiben und doch die Parallele lauten „und was habe ich verbrochen?"

Natürlich kann es auch vorkommen, daß man irrtümlich eine solche die Paraphrase ankündigende Formel zu sehen glaubte, wo sie in Wirklichkeit nicht stand. So finden wir vor 21, 7 ein V. 6 paralleles ותאמר, welches aus ursprünglichem לאמר erst gedeutet ist, als durch Entstellung die folgenden Worte um ihren Sinn gekommen waren. Denn der Ausruf: „einen Spott hat mir Elohim (oder nach LXX Jahve) bereitet; jeder der es hört, wird meiner spotten", ist unverständlich, wenn nicht das Spottwort folgt und Sara auch den Anlaß dazu fügt. Dieses thut sie in V. 7ᵇ „weil ich in seinem Greisenalter einen Sohn geboren". Also redet sie auch in V. 7ª noch in demselben Satze weiter, und es müssen die dort stehenden Worte den durch לאמר d. i. „indem der Hörende sagt" angekündigten Spott enthalten. Das wird jeder anerkennen, der

mit mir מלל für befremdlich, בָּנִים neben בן für sonderbar, das Perfekt, „sie hat gesäugt" statt etwa „sie wird säugen" für unmöglich hält. Wer aber Ps. 53 mit Ps. 14 verglichen hat und die Abneigung der alten Abschreiber gegen Lästerrede kennt, wird es für nicht unwahrscheinlich halten, daß sie lautete: „Wer besorgt für den Abraham das Geschäft der Zeugung (הלד statt מלל), wer hat den Mutterschoß der Sara wieder zu Ehren gebracht" (מִינִ קָה בטן statt הינקה בנים oder בן LXX)? Sie galt als unfruchtbar; nun sie geboren hat, hat der Spötter den Beweis in Händen, daß das eine ungegründete Nachrede war, und daß der abgestorbene Abraham, solange er keinen Ersatz zuließ, die Schuld hatte.

Fünftens endlich erinnere ich daran, daß die Genesis auch ihrerseits erfahren hat, was ich oben im allgemeinen für die heiligen Schriften behauptet habe, daß nämlich die ursprünglich am Rande stehenden Worte, mochten sie nun Korrekturen, Varianten oder Vervollständigungen aus anderen Handschriften oder Dolmetschungen zu einzelnen Wörtern und Sätzen sein, später, als auch diese Reliquien alter Zeit für heilig und als Quelle der Lehre angesehen wurden, in den Text hineingezogen sind, sei es am Ende des betr. Satzes oder eines größeren Abschnittes, wo die Vorlesung zu Ende war und diese Glossen am wenigsten störten. Anderer Vermehrungen, welche für die Perikopenabgrenzung bestimmt waren, zu geschweigen. So ist in 23, 1 für den singulären, von LXX allein bezeugten Ausdruck חַיֵּ der der Sara nach 25, 17 gewöhnlichere deutlichere „die Jahre des Lebens der Sara" ans Ende des Satzes gestellt, damit der Interpret jenen richtig deute und umschreibe. Ebenso ist 9, 17 eine ans Ende gestellte allgemeine Umschreibung zu dem umständlichen und bloß auf Noah und seine Schicksalsgenossen deutbaren Ausdrucke V. 12. Kap. 37, 36ᵇ ist eine die Perikope abschließende Vermehrung aus der künftigen Lesung 39, 1. Unpassend ist in V. 28, wo mit LXX הָאנשים zu lesen, die zu „Ismaeliter" in V. 25 gehörige Glosse „handeltreibende Midjaniter" zu spät eingesetzt. Sie selbst aber ist, so richtig sie der Sache nach sein mag, ebenso wie der Satz V. 36ᵇ erst entstanden, als man aus „sie aber, sc. die Söhne Jakobs, schwiegen, weil (וְהֵם דמו כִּי) sie ihn verkauft hatten"

ההדמנים gemacht und in diesem Worte den Eigennamen „Midjaniter“ wieder zu erkennen geglaubt hatte.

Wende ich mich nun nach diesen Beobachtungen, einer kleinen zufälligen Auslese aus einem großen Haufen, zu der heutigen Pentateuch- speziell Genesiskritik und sehe, daß sie noch heute harmlos nach den Stichworten „Jahve“ und „Elohim“ wie Astruc und „Jakob“ und „Israel“ wie Ilgen, selbst zwischen sachlich zusammengehörigen Elementen eines Satzes die Grenzen zwischen den Quellenwerken aufrichtet, deren sich der Vf. dieses architektonisch einheitlich erscheinenden Geschichtsbuches bedient haben soll, so zeigt sie mir bei allem Scheine der Rührigkeit doch die deutlichen Spuren des wissenschaftlichen Todes. Denn sie leidet an dem tödlichen Widerspruche, daß sie praktisch leugnet, was heute theoretisch anerkannt wird, daß unser hebräischer Text die jüngste unter vielen Ausgaben eines alten Buches ist, dessen Wortlaut, weil das Buch ein durch viele Generationen und an vielen Orten praktisch für die Erbauung gehandhabtes war, bewegungs- und bildungsfähig blieb und im Laufe der Zeit in verschiedene, Berücksichtigung fordernde Gestalten auseinandergehen mußte. Sie ignoriert ferner praktisch, was sie theoretisch zugestehen muß, daß das allerbeweglichste Element in dem fertigen Buche eben des praktischen Gebrauches wegen die Gottesnamen und die damit zusammenhängenden termini und die Bezeichnung des dritten Patriarchen gewesen sind. Und endlich bringt sie als Verfasser des buntscheckigen und doch großartig sinnvollen Buches einen Mann heraus, der psychologisch und litterarhistorisch den größten Widerspruch darstellt, und dem seinesgleichen wohl schwerlich je nachgewiesen wird. Denn auf der einen Seite ist er von einer gottverlassenen Borniertheit und Unfähigkeit, die ihm unmöglich macht, selbst etwas Ordentliches zu sagen und, was er anderen nacherzählt, irgendwie zu assimilieren, auf der anderen dagegen von einer wahrhaft dämonischen Kunst, seine in lauter Rinnsälchen aufgelösten Quellflüsse durch beständige Kreuzung miteinander in Verbindung zu erhalten und in einem neu gegrabenen Flußthale in derselben Stromrichtung dahin zu führen, welchen auch die alten Betten innehielten.

Daß in der That aber die bisher betriebene Genesiskritik in der

Selbstauflösung begriffen ist, dafür bietet die jüngst erschienene deutsche Genesisausgabe zweier vortrefflicher und von mir sehr verehrter Gelehrter, die von Kautzsch und Socin, den deutlichsten Beleg. Indem diese vorsichtigen, der eigenen Erfindung abholden und aus den fleißigen Rechnungen anderer, namentlich Wellhausens und Dillmanns, die Bilanz aufmachenden, dazu mit hervorragenden Dialektkenntnissen ausgerüsteten (S. V) und endlich sich gegenseitig kontrollierenden Forscher zum Gebrauch für akademische Vorlesungen, aber auch um mit Weizsäcker dem Gebildeten überhaupt eine Anschauung vom Original und seiner Komposition zu geben, den Wortlaut ihrer deutschen Übersetzung in 8 verschiedenen stets wechselnden Schrifttypen drucken, erwecken sie die Vorstellung, als ob die darin erscheinende Quellenscheidung das definitive Resultat der Wissenschaft sei, und das um so mehr, weil sie für die nicht zu zerlegenden Abschnitte von J E einen eigenen Typus bieten und damit indirekt die Zerlegung der anderen in E, J^1, J^2 für sicher gelungen erklären. Um so greller kontrastiert damit die in den Noten zum Texte öfters gegebene Erklärung, daß man nur nach langer Überlegung, unter schweren Bedenken, ohne Verkennung der gegnerischen Gründe, ohne Anspruch auf Unfehlbarkeit die in der Unterscheidung der Typen ausgedrückte Quellenverteilung beschlossen habe. Und wenn man schließlich S. 94 die Note liest: „in einigen Fällen ist es uns sehr zweifelhaft geworden, ob nicht das Urteil der Kritiker darüber, was in einer und derselben Quelle nebeneinander habe stehen können, auf recht modernen Ansichten über guten Stil beruht," so gewinnt man den Eindruck, daß die Herausgeber über der zuerst harmlos angefangenen Arbeit allmählich zu Zweifeln an ihrer Berechtigung gekommen seien, und daß, wenn die „lange Überlegung" noch etwas länger gewesen wäre, die Gestaltung des Textes anders geraten sein könnte. Sicher wäre das zu erwarten gewesen, wenn sie auch zu der Ahnung fortgeschritten wären, an dem Mischcharakter des Textes könne zum guten Teil die Art seiner Überlieferung und Vervielfältigung schuld sein, und auch das gemeine Schicksal des Schreibfehlers könne einer Quelle zu ihrer Eigentümlichkeit geholfen haben. So fehlt in 40, 3 in LXX das verwirrende בית שר הטבחים, auf der anderen Seite sieht בית einem hebr. בְּיַד, so ähnlich und ist die

Abführung „durch" den Obersten der Leibwächter so natürlich, daß diese Verbesserung sich einem vor die Füße legt. Schreibe ich ferner korrektes מַשְׁקֵי in V. 1 für inkorrektes משקה, wie V. 21 und der Plur. des Verbs nahe legt, so löst sich die unerträgliche Überbürdung des Textes in den klar fortschreitenden Gedanken auf: die Wein- und Brotbereiter des königlichen Hofes liefern schlechte Ware (V. 1); dafür wendet sich des Pharao Zorn gegen die beiden Kammerherren, welche ihrer Hofcharge nach die Kontrolle über sie hatten (V. 2). Und wenn ich ויבא אליו und וירא אליו „er kam zu ihm" und „er erschien ihm" neben einander stelle und erwäge, daß in dem Jahvestücke 18, 1 und in dem Elohimstücke 20, 3 das eine so passend ist und so ursprünglich sein könnte, wie das andere, so kommt es mir als eine reine Stümperei vor, dieses ח oder ד dieses ה oder י, dieses ב oder ר zum Signalement verschiedener Quellenschriftsteller zu machen und an diese dünnen Härchen Zentnergewichte historiographischer Theorien zu hängen, wie es in der kritischen Tradition noch heute geschieht.

Aber auch abgesehen hiervon, fürchte ich, erreichen die Vff. nicht, was sie wollen, wenn sie sich im Unterschiede von einer genau wörtlichen Übersetzung eine „wahrhafte Wiedergabe" des Originals zum Zwecke setzen und dabei wo möglich den Kontext der verschiedenen Quellen zur Anschauung zu bringen (S. III) suchen. Dieses würde durch verschiedene Schrifttypen sich erreichen lassen, wenn der Archetypus der Genesis selbst solche zeigte. Leider aber geschieht unsere Wahrnehmung der Unterschiede nicht durch das Auge, sondern durch das sprachgeübte Ohr, welches die Redefärbung vernimmt, und durch den rechnenden Verstand, welcher die sachlichen Widersprüche und Differenzen und die zu ihrer Verdeckung aufgewandten Füllmittel aufspürt. Glaubt man nun seiner Wahrnehmung als einer zweifellos richtigen sicher zu sein, so müßte „die wahrhafte Wiedergabe" für den des Hebräischen unkundigen gebildeten Deutschen, sollte ich denken, darin bestehen, daß man ihm ohne die Krücke der Typenunterschiede durch Nachahmung in der deutschen Sprache die Verschiedenheit der Quellen zu Gehör brächte, im übrigen aber seinem Verstande vertraute, die Widersprüche in den Sachen und ihre etwaige Überkleisterung selbst herauszufinden. Für den Arglosen könnte man ja durch

Noten zu solchen Stellen die Aufmerksamkeit erwecken. Ich würde also in Ermangelung von Besserem vorschlagen, JE z. B. in der alemannischen herzandringenden Sprache Hebels reden zu lassen, die etwaigen Elemente E, wenn nötig, in reinem Hochdeutsch, dagegen Q in dem Stile eines Baseler Patriziers aus dem Anfange des 18. Jahrhunderts, der die Chronik seiner Stadt schreibt. Unsere Vff. aber übersetzen den Wortlaut aller Quellen und Redaktoren in dem gleichen Deutsch, und indem sie sich das Recht vindizieren (S. V.) und auch gebrauchen, denselben hebräischen Wortlaut an verschiedenen Stellen verschieden zu verdeutschen und verschiedene Ausdrücke des Hebräischen mit einem und demselben deutschen Worte wiederzugeben, verzichten sie praktisch und faktisch darauf, den Unterschied der Quellen, der zum großen Teile aus der Verschiedenheit des Wortschatzes ermittelt ist, durch eine „wahrhafte Wiedergabe" des Originals zur Anschauung zu bringen, und begnügen sich für die Zeichnung der Quellen mit dem äußeren Zeichen der Schrift. Damit wird dem des Hebräischen Unkundigen lediglich der Befehl diktiert, den Vff. zuliebe eventuell die sachlich zusammengehörigen Elemente eines in gleichem Deutsch gegebenen Abschnittes auf verschiedene Schriftwerke zurückzuführen, ohne jede Aufklärung darüber, wie der Spürsinn des Gelehrten solches habe herausbringen können. So findet er den allen Deutschen verständlichen und gewohnten Ausdruck „nach d i e s e n Begebenheiten" 15, 1 ohne Aussonderung in dem Typus für den unzerlegbaren Text J E, dagegen 22, 20 aus J für sich allein ausgesondert und dem Redaktor zugeteilt, weil der Hebräer J so nicht scheint reden zu können; dagegen findet sich der doch nicht wesentlich andere Ausdruck „nach j e n e n Begebenheiten" 22, 1 in dem Typus für E. Kann nun J „nach d i e s e n Begebenheiten" unmöglich sagen, E dagegen sicher „nach j e n e n Begebenheiten", so wird dieser entweder auch jenes können, und dann mußten die Worte in 15, 1 so gut, wie in 22, 20 in dem Typus des Red., für sich in dem Typus von E ausgesondert werden, wie in 40, 1 die drei Worte „einige Zeit danach"; oder E kannte bloß das Pronomen „jener" und vermied das entsprechende „dieser". Ebenso findet der Leser die doch wahrlich kein Geheimnis und keine Schwierigkeit enthaltenden drei Worte „nach einiger Zeit" 39, 7 in der Quelle

J, die überaus ähnlichen „einige Zeit danach" dagegen sind 40, 1 mitten in einem Satze von J durch besonderen Typus für E ausgesondert, obwohl der Satz in J ohne sie gar nicht zu verstehen ist. Entweder kann also J nicht sagen, „einige Zeit danach", oder wenn es ihm, nachdem er sich dazu aufgeschwungen, „nach einiger Zeit" zu sagen, auch möglich war, diese Modifikation vorzunehmen, so mußten die betr. Worte in 40, 1 dem diesen Satz sprechenden J nicht durch die Schrift genommen werden. Offenbar also erweckt die Wahl des Schrifttypus die Vorstellung, daß es sich um charakteristische Spracheigentümlichkeiten der Quellen handle, und daß die Übersetzer dieselben auch genau wiedergeben; und dem widerspricht die ausdrücklich in Anspruch genommene Freiheit, nach dem eigenen Geschmacke den Wortlaut der Quellen im Deutschen zu variieren. Noch schlimmer ist aber die Verlegenheit, in die der des Hebräischen Kundige gerät, wenn er sieht, daß der Grundtext an allen 5 Stellen für die 4 deutschen Ausdrücke nur immer ein und dasselbe אחר הדברים האלה darbietet, und wenn er auf S. 26, Not. 51 und S. 44 Not. 87 liest: „diese Worte könne J nicht geschrieben haben, sondern nur E oder ein mit ihm bekannter späterer Redaktor", aber trotz dieser Erklärung eben diese Worte ohne jedes Bedenken und jede Note in 39, 7 als Besitz von J anerkannt findet.

Ist wirklich solche Silbenstecherei das Fundament oder doch ein Hauptmittel der Quellenscheidung, so muß dieselbe Formel im Deutschen stets auf dieselbe Weise wiedergegeben werden, eventuell auf die Gefahr hin, daß der Leser die Identität dazu gebraucht, um gegen die von seinem Autor beliebte Quellenscheidung durch die Typen Opposition zu machen. Umgekehrt müssen aber auch verschiedene Ausdrücke für dieselbe Sache verschieden gegeben werden, damit er entweder den Reichtum der Sprache der betr. Quelle empfinden oder aus dem verschiedenen Wortschatze auf Verschiedenheit der Quelle schließen könne. Wenn irgend etwas dem silbenstechenden Kritiker auffällt, so ist es dieses, daß 45, 21 eben dasselbe צדה heißt, was V. 23 מזון. Unsere Vff. haben beides der angenommenen Einheit der Quelle zulieb mit demselben Ausdrucke „Zehrung" übersetzt, und also den Leser entweder um den Genuß der reichen Sprache von E oder um die Möglichkeit gebracht, nach

ihrem eigenen Vorgange außer anderen Wörtern auch noch jenes צדה in V. 21 dem Redaktor, und nicht der Quelle E zuzuteilen.

Gleichwohl glauben die Vff. das Kolorit namentlich der schwerfälligen Schrift Q treu wiedergegeben zu haben. Aber auch das wird fraglich, wenn man, von 23, 1 abgesehen, wo das zweifellose Interpretament als ursprüngliches Textelement genommen ist, das drakonisch und lakonisch gehaltene Urteil את בריתי הפר im Deutschen ausgedrückt findet durch die für Q ganz unmögliche abstrakte Formel: „denn er hat das Gebot, auf welches ich das Verhältnis zu mir gegründet habe, für nichts geachtet". Und wie hier der Quelle eine Schönheit verliehen ist, die sie nicht hatte, so wird die nicht erst von Steinthal bemerkte absichtliche Kunst des Erzählers von Gen. 22, 6. 8, mit welcher er das trotz aller herzbewegenden Reflexionen unabänderlich ins Auge zu fassende Schicksal durch refrainartige Wiederholung derselben kurzen Worte über das Weitergehen für das empfindende Ohr malt, mindestens heruntergedrückt, wenn die Übersetzung das eine Mal sagt: „so zogen sie mit einander von dannen" und mit absichtlicher Änderung das zweite Mal: „so gingen sie miteinander weiter".

Auch darüber habe ich meine Bedenken, ob dieses Buch für akademische Vorlesungen geeignet sei. Ich gehöre zu den Altmodischen, welche das Wesen des akademischen Unterrichts darein setzen, daß er den Schüler zur selbständigen Forschung anleite und von dem Autoritätsglauben in der Wissenschaft befreie, und die Aufgabe der exegetischen Vorlesungen insbesondere darein, daß der Schüler lerne, sich des Inhaltes und Zweckes der biblischen Schriften mittels einer gründlichen philologischen Behandlung zu bemächtigen, welche von der Voraussetzung ausgeht, daß diese Schriften ursprünglich von vernünftigen Menschen zum Zwecke verständlicher Mitteilung für andere vernünftige Menschen geschrieben sind. Diese philologische Behandlung hat gewisse Kunstmittel zur Verfügung, sobald sie auf Erscheinungen im Texte stößt, welche jener Voraussetzung thatsächlich widersprechen. Das allererst anzuwendende ist, daß man kritische Umschau hält, ob die überlieferte oder in Lexikon und Sprachlehre an die Hand gegebene Deutung, welche sich in der Hauptsache an den in Vokalen und Punkten ausgedrückten Synagogenkommentar anlehnt, die dem älteren

Konsonantentexte entsprechende richtige oder wenigstens einzig mögliche sei; oder ob er eine bessere fordert oder zuläßt. Ergiebt sich hierbei, daß die Schwierigkeit und Ungereimtheit im Konsonantentexte steckt, so ist ein zweites Kunstmittel, durch Vergleichung aller anderen überlieferten oder geschichtlich möglichen Texte als ursprünglichen Wortlaut einen solchen zu finden, der der Voraussetzung entspricht, oder durch Ausscheidung von Zuthaten, Aufdeckung von Lücken, welche sachlichen oder sprachlichen Grund hat, oder durch Anwendung der Analogie des Sprachgebrauches und der notorischen Entstellung der Texte bei der Vervielfältigung ein Schattenbild des ursprünglichen Wortlautes zu konstruieren, welches um so richtiger sein wird, je einfacher sich aus ihm alle Gestalten der Überlieferung befriedigend ableiten lassen. Erst wo alle diese Mittel versagen und ein stehender Komplex von unauflöslichen sprachlichen und sachlichen Differenzen die Überzeugung aufnötigt, daß dieselben schon dem Urtexte eigen gewesen sein müssen, übergiebt man dem Litterarhistoriker die Akten, damit er durch die Hypothese von der Komposition verschiedener Quellen helfe und durch ihre Durchführung erkläre, was der philologischen Kunst unerklärbar blieb. Unter diesen Umständen wird es, fürchte ich, erstickend auf alle Lust zu philologischer und textkritischer Bemühung in dem angehenden Theologen wirken, wenn ihm der Text der Genesis von vornherein in einer Bearbeitung vorgelegt wird, welche, anscheinend das letzte Wort aller verständigen Gelehrten bringend, alle wesentlichen Schwierigkeiten mit dem l e t z t e n Zufluchtsmittel der litterarhistorischen Hypothese zu lösen befiehlt und damit faktisch die Mittel der philologischen Exegese und Kritik als vergeblich erklärt. Und die andere Pflicht, durch mühsame statistische Sammlung selbst die auf solche gestützte Quellenscheidung zu kontrollieren, wird der Zuhörer um so lieber außer acht lassen, je öder sie anmutet und je mehr Grund er hat, seinen Lehrern zuzutrauen, daß sie alles besser gemacht haben werden, als er selbst könnte.

Ich zweifle natürlich nicht, daß die mündlichen Vorträge so allseitig tüchtiger Gelehrter, wie K a u t z s c h und S o c i n es sind, in den weiten Kreisen ihres akademischen Publikums solche schädliche Folgen verhüten, und daß für ihre Zuhörer ihr Buch ein

treffliches und brauchbares impelle zu beständigem Aufpassen ist. Für uns andere ist es aber nicht brauchbar, weil es uns auch bei auffallenden Stellen die Gründe nicht mitteilt, die ihre Quellenscheidung oder ihre Übersetzung bestimmt haben, und doch jede Anzweifelung der Begründung aufs energischste (S. V) verbietet. Wie sollen wir z. B. unseren Zuhörern erklären, weshalb ohne jede Note 37, 22 die hebr. Worte, „welche in der Wüste" ausgelassen sind, oder weshalb 38, 6 in dem Satze: „der Herr Josephs bekümmerte sich neben ihm um gar nichts", die Ausnahme „außer um das Brot, das er aß" wiedergegeben ist durch „nur daß er aß und trank?" Sollen wir daraus schließen, daß der Erzähler ein Schalk ist, der sich eine scherzhafte Wendung erlaubt, oder ein Schulmeister, der da fürchtet, der lesende Idiot könne sonst für möglich halten, der Ägypter habe auch das Geschäft des Essens und Verdauens für seine Person dem Joseph überlassen? Ich kenne Gourmands, die bei aller Vertrauensseligkeit und Genügsamkeit gegenüber der Hausfrau und der Dienerschaft sich doch das entscheidende Wort bei der Festsetzung des täglichen Menus reservieren. Warum soll dieser vornehme Ägypter, der nach 43, 32 die Tafel mit Joseph gar nicht gemein haben durfte, nicht gleichen Vorbehalt diesem gegenüber gemacht haben? Auf alle Fälle ist mir der hebräische Wortlaut deutlicher und gewichtiger, als die deutsche Redensart, die dafür gesetzt wird.

Ganz ohne Gründe werden wir zwar nicht gelassen: es wird oft auf Dillmann und Wellhausen u. s. w. verwiesen und bisweilen auf die gewohnten Argumente wenigstens hingedeutet. Aber was jenes anlangt, so glauben wir den Gründen jener Gelehrten nicht immer, da sie erstens fehlbare Menschen und zweitens in den oben gezeichneten falschen Vorstellungen befangen sein können, und ihre Gründe werden dadurch nicht stärker, daß andere in der gleichen Lage befindliche oder von ihnen lernende Gelehrte sich zu ihnen bekennen. Und was dieses betrifft, so sind die Andeutungen doch bisweilen bedenklich oder unverständlich. So wird S. 26 N. 51 der Satz 15, 2^b dem Schriftsteller E, und nicht seinem unmittelbaren Nachbar J unter Hinweis auf den Namen „Eliezer" zugeschlagen. Ich sehe davon ab, daß ich dem Obigen zufolge Eliezer für eine Einbildung der Exegeten halte, welche die

gute Präposition אל und das appellativische עזר zusammenleimten, vielmehr setze ich Eliezer als Eigennamen, und nehme mit wahrscheinlicher Zustimmung unserer Kritiker an, daß er für diese Figur überliefert war. Hieß der Mann aber Eliezer, warum kann J ihn nicht so heißen lassen? Ich fürchte, man nimmt an, J würde ihn trotzdem in 'Azarja umgetauft und der Verwechslung mit den nicht Eliezer, sondern Azarja heißenden Individuen preisgegeben haben; d. h. aber annehmen, daß ein schwäbischer Kulturhistoriker, der über die Schleswig-Holsteinische Landeskirche und dann auch über den seligen Bischof Koopmann reden will, diesen natürlicherweise mit dem Namen eines meiner hiesigen Kollegen Handelmann bezeichnen müsse, da für den Oberdeutschen eben das, was „Koopmann" appellativisch für den Niederdeutschen bedeutet, in dem hochdeutschen Appellativum „Handelsmann" ausgedrückt liegt. Kurz, wenn wir anderen diese Übersetzung unseren Genesisvorlesungen zu Grunde legen wollten, so nähmen wir zu dem an sich schon rätselvollen Buche der hebräischen Genesis noch ein zweites rätselvolles, Zweifel und Opposition, Verbesserung und Widerlegung veranlassendes und eine aparte Deutung für sich verlangendes Buch hinzu, das wir erst absolvieren müßten, um an das dahinter gelegene eigentliche Objekt der wissenschaftlichen Arbeit zu gelangen. Dagegen zweifle ich nicht, daß für einen tüchtigen Hebräer dieses Buch als Mittel der Anregung und der schnellen Orientierung über die heutige Durchschnittsmeinung der kritischen Autoritäten gute Dienste leistet, und daß es diesen letzteren selbst sehr willkommen ist, weil es ihnen bescheinigt, daß ihre Aufstellungen den Beifall oder im Falle der Ablehnung doch die Achtung zweier allgemein anerkannter Gelehrten gefunden haben.

Ich mußte episodisch auf diese jüngste litterarische Erscheinung eingehen, wenn ich meine These dem Leser nachdrücklich einleuchtend machen wollte, daß die moderne Pentateuchkritik in Ermangelung aller philologischen Schneide die heutige hebräische Gestalt der Genesis und der Thora und ihre Entstehungsgeschichte mit dem Archetypus und der Entstehungsgeschichte des Buches selber verwechsle und darum auf dem Wege zum Bankerott sei. Die Vff., insbesondere der mir seit lange freundlich gesinnte Kautzsch, werden mir meine kritischen Andeutungen um so weniger verübeln,

als sie nur ein Ausfluß der Kritik sind, die ich zuvor an mir selber geübt habe. Ich hatte vor über 20 Jahren ohne Wellhausens und Dillmanns Hilfe nicht bloß die Genesis und den Pentateuch, sondern den ganzen Ozean des bis 2. Kön. reichenden Sammelwerkes analysiert, in Flaschen mit verschiedenen Etiketten gefüllt und mich des Erwerbs als eines sicheren gefreut. Seit ich aber mit der inzwischen gewonnenen besseren Erkenntnis von der Natur unseres Hebräers und der Art seiner schriftlichen Überlieferung die Arbeit abermals begann, schwand mir der angebliche Reichtum bis auf wenige Tropfen zusammen und sah ich ein, wie ich es auch in der Einleitung zu meinem Kommentar zu Samuel und Königen zu thun versucht habe, daß hinfort die textkritische Ermittelung des ursprünglichen Wortlautes der alttest. Geschichtsbücher und die historisch litterarische der Quellen ihrer Verfasser gänzlich getrennt werden müßten, daß die letztere sich nicht stützen dürfe auf Silbenstecherei am heutigen Texte, wenn solche auch in sekundärer Weise anderweit Gefundenes bestätigen könne, sondern nur auf die Untersuchung des Verhältnisses des Rahmens, der Anlage, der großen Struktur des betreffenden Buches zu der Natur der darin untergebrachten konkreten Stoffe, und daß die philologische Textkritik, wenn sie nicht erlahmen und irre gehen will, sich ihre Direktiven nur von ihrer eigenen Natur, aber nicht von den litterarischen Hypothesen geben lassen darf.

Auch sollen meine kritischen Erörterungen nicht als ein Beweis angesehen werden, daß die Quellenscheidung ohne Sinn und Nutzen und daß die Entwickelung der darauf gerichteten Forschung ohne Fortschritt sei. Ich halte jene für unumgänglich und darf diese als eine langsame Fortbewegung zu dem Standpunkte ansehen, den ich von Anfang an eingenommen habe. Als ich vor fast 25 Jahren dem seligen Riehm meine Resultate über das Verhältnis der Quellen der Genesis mitteilte, erfuhr ich zu meiner Freude aus seiner Antwort, daß zwei so unvergleichliche Philologen wie Olshausen und de Lagarde ähnliche Ansichten hätten. Damals, als Graf noch nicht umgekehrt war, Wellhausen kaum jenen von ihm selbst erzählten Besuch bei Ritschl gemacht hatte, und Nöldekes Untersuchungen noch nicht bekannt geworden waren, hatte ich, in Anlehnung und Widerspruch gegen Hupfeld,

bereits für mich und meine Vorlesung über Genesis festgestellt, nicht bloß wie Nöldeke, daß J und E nur noch in unlösbarer Verbindung erhalten und J mit Benutzung von E geschrieben sei, sondern auch, wie nachher Wellhausen, daß die Grundschrift oder der ältere Elohist oder Q die jüngste Schrift sei und nicht die älteste; und endlich auch dieses, daß der Vf. dieser Schrift identisch sei mit dem Vf. des ursprünglichen Pentateuchs. Wie sollte ich also nicht mit innerer Befriedigung auf den Weg der Pentateuchkritik zurückblicken, da ihr wirklicher Fortschritt mir nie Anlaß zum Umlernen, sondern eine stets wachsende Bestätigung meiner Überzeugung gewesen ist und deshalb mir die Hoffnung eingiebt, daß auch ihr hervorragendster Vertreter, mein alter Freund Wellhausen, dessen absolute Chronologie ich allerdings nicht anerkenne, wenn erst das Vorurteil von der Identität des synagogalen Textes mit der Urgestalt der Thora gefallen ist, sich auch in dem letzten Punkte meiner Theorie, in der Überzeugung von der Identität des Redaktors mit dem alten Elohisten mit mir zusammenfinden werde.

Denn das ist der Grundfehler aller heutigen Pentateuchkritik, daß sie statt das ursprüngliche Buch und seinen Verfasser auszumitteln und von da zu den Geschichtsquellen aufzusteigen, die er benutzt hat, umgekehrt von den im grauen Nebel der Urzeit schwebenden J und E und dem durch die Jahrhunderte gehetzten Q als von festen Größen heruntersteigt, die der Zufall, die Schere und der Leim mindestens zweimal in derselben abenteuerlichen und singulärsten Weise zusammengekoppelt habe, und endlich daß sie diese handfest umrissenen Gestalten der grauen Vorzeit trotz der zwei Jahrtausende eines wechsel- und schicksalvollen Lebens, in denen sie zu zitternden Greisen geworden sein müssen, aus unserem gedruckten Hebräer glaubt ausschneiden und mit Hilfe der Buchstaben von Jahve oder Elohim, Israel oder Jakob, von Eliezer und so charakteristischer Gesichtszüge wie „nach diesen Begebenheiten" und „einige Zeit danach" in der Pracht ihrer ursprünglichen Gesichtsfarbe und ihres üppigen Haarwuchses zum Leben erwecken zu können.

Die Notwendigkeit der Konjekturalkritik in der biblischen Exegese.

Nachtrag zu „Der Grundfehler aller heutigen Pentateuchkritik".

In dem vorstehenden Aufsatze kam ich am Schlusse auf die deutsche Genesis der Herren Kautzsch und Socin als auf ein verunglücktes Unternehmen zu reden, an welchem die Selbstauflösung der bisherigen Pentateuchkritik am handgreiflichsten zu ersehen sei. Für verunglückt sah ich das Unternehmen an, weil es noch schlimmer als die hallische Probebibel mit einem Schlage zwei disparate Aufgaben erfüllen will, deren Lösung zwei einander aufhebende Methoden der Übersetzung erfordert. Und als ein deutlichstes Exempel der Selbstauflösung der Pentateuchkritik erschien mir dieses Buch deshalb, weil in seinem Texte sich die Plerophorie des Glaubens geltend macht, die Verteilung des hebräischen Textes an die drei angenommenen Quellenschriftsteller sei das unbedingt sichere Mittel, die Unebenheiten der Gestalt und die litterarische Komposition der Genesis zu begreifen, während in den Konzessionen, Klauseln und Bedenken der Noten die bange Ahnung nachhinkt, das Rätsel sei viel komplizierter, als zuerst angenommen war, und zu seiner Ausrechnung könne ein ganz anderer Ansatz erforderlich sein.

Ob aber dieses mein Urteil begründet gewesen, darüber könnte dem einen oder dem anderen Leser jenes Aufsatzes Bedenken kommen, wenn er erfährt, daß das „verunglückte" Unternehmen ein solches buchhändlerisches Glück gehabt hat, daß schon nach drei Semestern eine neue Auflage nötig wurde, und wenn er weiter sieht, daß die Herren Verfasser in unerschütterter Sicherheit

ihres Besitzes nur zwei Seiten der Vorrede voll allgemeiner Bemerkungen für erforderlich gehalten haben, um ihre Leser dazu anzuleiten, daß sie meine schweren und konkret ausgeführten Bedenken gegen die bisherige Pentateuchkritik überhaupt und gegen ihr Buch insbesondere als thöricht oder unerheblich in den Wind schlagen. Aber beide Thatsachen beweisen nichts und sind auch keineswegs verwunderlich.

Es ist nicht verwunderlich, daß zahllose Studierende eine billige, in der deutschen Frau-Muttersprache, wie Schelmuffsky sagt, abgefaßte Ausgabe der Genesis erwerben, welche ihre an den großen Sammelplätzen Tübingen, Leipzig und Halle lehrenden, wegen ihrer persönlichen und wissenschaftlichen Eigenschaften hochverehrten Verfasser ihren eignen Vorlesungen zu Grunde legen, und welche, wie aus der Vorrede zu schließen ist, von den Gesinnungsgenossen unter ihren Kollegen auch an anderen Universitäten in den Händen ihrer Zuhörer gewünscht wird. Und weiter darf ich aus meinen persönlichen Erfahrungen schließen, daß zahlreiche Geistliche in dem Gefühle ihres Unvermögens durch allseitige litterarische Umschau den oszillierenden Bewegungen der Pentateuchkritik mit selbständigem Urteil zu folgen, begierig nach diesem Büchlein gegriffen haben in dem guten Glauben, darin als Resultat der bisherigen Arbeiten eine feste Gesamtanschauung mitgeteilt zu bekommen, in deren Besitze sie sich für den Rest ihres Lebens weiterer Beunruhigung verschließen könnten. Wenn die Herren Verfasser sofort in der ersten Auflage erklärt hätten, wie jetzt in der zweiten, daß dieses ihre Absicht nicht sei, daß sie vielmehr das Problem nur vorlegen wollen, damit der Leser mit skeptischer Beanstandung jede ihrer Aufstellungen diskutiere und durch eigne Arbeit sich einen besseren Vers darauf mache, so würde auf dieser Seite die Nachfrage vielleicht geringer ausgefallen sein.

Ebenso begreiflich ist die Art und Weise, in der sich die Verfasser mit meinen Ausführungen abfinden. Man denke sich den Erben eines seit 140 Jahren berühmten Rittergutes, dem ein neu angesiedelter Bauer aus der Nachbarschaft im Kreise seiner Standesgenossen mit ausführlicher Begründung den Rat erteilt, er möge, um nicht zum Bankrott zu kommen, durch Verkauf seine Schulden decken und auf dem Reste des Besitzes eine bescheidenere

Wirtschaft nach seinem eignen Beispiele einführen. Er wird nicht leicht dieser unangenehmen Störung seiner Kreise sich dadurch zu erwehren für nötig halten, daß er in eine ernste Diskussion über den sachlichen Wert der gemachten Vorhaltungen eintritt. Vielmehr wird er, wenn er von besonderem Edelmute ist, die Ablehnung mit einigen allgemeinen Worten mitleidiger Freundlichkeit verhüllen und die letztere in den Augen der Standesgenossen dadurch wieder gutmachen, daß er mit verständlichem Augenwinken und Achselzucken auf die altfränkischen Manieren und die bornierte Naivetät des Sprechers hindeutet, der vielleicht noch in der Dreifelderwirtschaft stecke und kein Gefühl für die Gründe haben könne, welche die Reputation des Standes dem einfachsten und geradesten Wege der Schuldentilgung entgegenstelle.

Ich habe dieses Bild nicht erfunden, sondern meine geehrten Gegner selber vergleichen sich als gläubige Jünger der seit 140 Jahren geübten Pentateuchkritik mit einem Manne, der von seiner Mutter, also doch von der schwächeren Hand, die schönsten Rittergüter geerbt hat, ohne der notorischen Thatsache Erwähnung zu thun, daß dieser Landkomplex in allen Generationen ein- oder gar zweimal den Besitzer und die Bewirtschaftung gewechselt und noch immer keine befriedigende Bilanz ergeben hat, und daß es deshalb geboten sei, nachzufragen, ob ihm nicht eine Schuld eingestiftet sei, deren Verzinsung die Früchte der ehrlichsten Anstrengungen und der tapfersten Versuche zum größten Teil heimlich wiederaufzehrte. Und daß ich ihr Verhalten gegen meine Einrede nach dem von ihnen selbst erwählten Bilde richtig gezeichnet habe, wird der Leser gewiß zugeben, wenn er hört, daß meine Gegner auf den beregten zwei Seiten noch die Zeit finden, meine auf radikale Neuerung drängende Negative als eine veraltete Theorie, nämlich als „einen Rückfall in die doch wohl für immer (auch nach Wellhausens jüngster unparteiischer Würdigung derselben?) abgethane Ergänzungshypothese“ zu stigmatisieren, daß sie meinen Nachweis der Irrwege, welche die Kritik gegangen, als eine Einladung kennzeichnen, „leichtherzig auf längst als solche erkannte Irrwege zurückzukehren“, daß sie dann aber gleichzeitig mein positives Dringen auf Herstellung des ältesten Textes eine „schrankenlose Konjekturalkritik“, welche einen „neuen Text“

schaffen will, und die gelegentlich angedeutete von Wellhausen abweichende Erklärung eines von uns beiden einstimmig konstatierten Thatbestandes eine neue Wahrheit nennen, zu der nicht einmal sie selbst, geschweige denn Wellhausen sich bekehren werden.

Jeder Leser wird aus dieser Bemerkung einen mitleidigen Spott über die naive Einbildung heraushören, mit der ich entweder Wellhausen, den die Herren Kautzsch und Socin und alle Welt als hartnäckig kennen, sowie ich ihn wirklich kenne, für einen Mann von hellen Augen und aufrichtigem Herzen und für zu groß gehalten habe, als daß er aus Gründen der Reputation die beantragte Modifikation eines Urteils weigern sollte, oder — und das ist augenscheinlich die Meinung meiner Gegner — daß ich, der notorische Zwerg, mich gebärde, als halte ich mit Wellhausen, dem notorischen Riesen, gleichen Schritt oder überflügele ihn gar, da ich in Wirklichkeit doch schon hinter den kleineren Größen weit zurückgeblieben sei. Aber abgesehen davon, daß mir überall am meisten daran gelegen ist, die forschungsmutigen Gelehrten für meine Überzeugung zu gewinnen, da die die mittleren Werte berechnenden Nachfolger hinterher von selbst kommen; in diesem Falle mußte ich mich mit der Hoffnung einer künftigen Vereinbarung auf den einen Wellhausen beschränken, weil ich nicht wußte und auch heute noch nicht weiß, ob ein anderer namhafter Forscher, namentlich ob die Herren Kautzsch und Socin bereits zu der Stufe der Erkenntnis herangewachsen sind, welche ich von Anfang an öffentlich gelehrt, und welche Wellhausen unabhängig von mir erworben hat, die nämlich, daß die von der Kritik hergestellte Erzählung Q (ich brauche zum letztenmal diese Chiffern) so nie existiert hat und auch nicht lebensfähig gewesen ist, und daß der diese Schale existenzberechtigt und lebensfähig machende Inhalt sich im großen und ganzen deckt mit dem Inhalte der in sie gefügten Erzählungsstücke J und E oder JE. Gegenüber dieser wesentlichen Übereinstimmung in einem überaus wichtigen Punkte habe ich die Differenz der Theorien über den Hergang für minder belangreich erklärt, durch den es zu dem konstatierten litterarischen Thatbestande gekommen ist. Wellhausen meint nämlich, daß ein Vierter die mit J und E parallelen Stücke aus Q ausgeschnitten und durch die altertümlicheren Formen von

J und E ersetzt habe. Ich selber, daß die Schrift Q von vornherein um die zu Grunde gelegten altheiligen Stücke wie ein Rahmen herumgeschrieben sei. Ob diese beiden Theorien in so lächerlichem Mißverhältnis stehen, daß auf Grund der gemeinsamen Erkenntnis kein Übertritt von der einen zur anderen zu meinen gunsten möglich sei, mag der Leser selbst beurteilen. Jedenfalls fällt die Erklärung der Herren Kautzsch und Socin, daß sie sich den von mir angenommenen Hergang nicht zu denken vermögen, so lange gar nicht ins Gewicht, als sie erstens nicht leugnen, daß wir Kommentare schreiben und die alten Juden Paraphrasen geschrieben haben, in welchen die Textworte der heiligen Urkunden wie Perlen in ihrer Fassung erscheinen, und als sie zweitens von ihrem eignen, bloß hypothetischem Redaktor fordern müssen, daß er „kanonische Dignität besitzende Texte in ein Korpus verschmilzt“ und dabei „seine Kräfte“ anwendet, ohne zu besorgen, daß andere dieses für „historisch und psychologisch unverständlich“ erklären.

Der Leser wird freilich erstaunt fragen, wie meine Gegner dazu kommen, auf den angedeuteten zwei Seiten sich um die Denkbarkeit jener meiner Theorie solche Sorge zu machen, da doch mein Aufsatz sich mit ihr und ihrer Begründung nicht beschäftigt, sondern rein negativ die bisherige Methode der litterarischen Kritik angreift, um Raum für die Fundamentierung einer neuen zu gewinnen. Gewiß! Dieser Artikel bezeichnete ausdrücklich „den Grundfehler der bisherigen Pentateuchkritik“ als Gegenstand der Darstellung und beschritt den einzig sachgemäßen Weg zur Beurteilung der bisher geltenden Methode, daß er nämlich untersuchte, ob die letztere in der Art, wie sie heute geübt wird, der Natur des Stoffes angemessen sei, dem sie gilt. Dabei stellte sich heraus, daß jener Methode die verschwiegene Voraussetzung zu Grunde lag, die Thora Mose gleiche einer im 14. Jahrhundert geschriebenen mönchischen Weltchronik, welche durch Kompilierung des Wortlautes alter Erzähler bis auf Orosius und Justin hinauf und bis auf die Schriftsteller des eignen Klosters herunter hergestellt, in zweiter oder dritter Abschrift aus dem Klosterschrank auf unseren Studiertisch gelangt sei. Ein solches Buch fordert dazu auf und verträgt es, daß man aus seinem Wortlaute sofort auf jenen der darin zusammengeschobenen Quellenschriftsteller zurück-

schließt. Die Thora aber ist ein durch die Hände vieler Generationen und Lehrer gegangenes, praktische Zwecke der Erbauung verfolgendes Gemeinde-Lesebuch, von vornherein dazu bestimmt, der Gemeinde im Wechsel ihrer Sprache, ihrer Denkweise, ihres Geschmackes verständlich erhalten zu werden, und daher nicht gegen das Schicksal geschützt, durch die verschiedene Einsicht und Absicht der Dolmetscher und die verschiedene Praxis der Abschreiber ganz wesentliche Abwandelungen seiner Gestalt zu erfahren und in eine Fülle von differenten Ausgaben überzugehen. Und von hinten aus angesehen, stellt sich der von der Pentateuchkritik benützte Text wiederum als der eines praktischen Gemeindebuches dar, in welchem zu einem als Autorität angesehenen Texte diejenigen Noten gefügt sind, welche den Dolmetscher zu der praktisch besten Deutung und Lesung befähigen zu können schienen. Jener ältere autoritative Text aber kennzeichnet sich wieder durch allerlei Zuthaten der Schrift, durch Glossen und Interpolationen als eine für den praktischen Gebrauch bestimmte Ausgabe, bei welcher eine sehr spärliche Zahl von differenten Vorlagen nicht nach Grundsätzen wissenschaftlicher Kritik, sondern nach denen des Notbehelfes mit praktischem Eklektizismus benützt worden ist. Diese Vorlagen wiederum oder ihr gemeinsamer Grund repräsentieren aber nur einen Zweig der Textüberlieferung, neben dem noch andere an demselben Äste saßen und noch früher mehrere hinterher abgeschlagene gesessen haben mögen. Von dem Archetypus aber, auf den wir diese verschiedenen Gestalten der Überlieferung zurückführen müssen, ist es mehr unwahrscheinlich als wahrscheinlich, daß er identisch sei mit dem ursprünglichen Buche der Thora, dessen litterarische Komposition wir zu ergründen suchen.

Die unzweifelhafte Thatsache solcher Entwickelungsgeschichte des Thoratextes muß jedem nicht voreingenommenen Verstande die Überzeugung erwecken, daß der massorethische Hebräer gar nicht im stande ist, eine solche Kritik zu tragen, wie jene mittelalterliche Chronik. Es ist schon ein unsicheres Geschäft, wenn man, stets die Scheuklappen der Quellenhypothese an dem Auge, sachlich Zusammengehöriges um einiger zweifelhafter Stichwörter willen auseinanderreißt, um es an verschiedene Vorlagen zu zerteilen, oder wenn man alle sachlichen Unebenheiten aus der Zu-

sammenschweißung differenter Vorlagen erklärt; denn wer bürgt dafür, daß diese Erscheinungen sich bei dem Vorfahren des jetzigen Hebräers ebenso gefunden haben? Ein ganz verderblicher Irrtum ist es aber, wenn man die so erschlossenen Vorlagen, kühn über alle Rezensionsarbeit der früheren Generationen wegspringend, mit denen für identisch erklärt, deren sich der Verfasser der Thora bei ihrer Komposition bedient habe, und nun nach den Merkmalen unseres hebräischen Textes die Physiognomie, das Jahrhundert, die religiöse Denkart und die litterarische Begabung der Schriftsteller zeichnet, welche jenem Verfasser oder meinetwegen Redaktor vorangegangen sind. Die hierin zu Tage tretende ungeheuere Naivetät wird nicht im geringsten dadurch gemildert, daß meine Gegner erklären, wie auch sie selber im einzelnen Falle, ohne meine Belehrung abzuwarten, Fehler und Entstellung angenommen haben, nämlich überall da, wo sie ohne dieses Mittel mit ihrer Quellenkritik oder ihrer Exegese in eine Sackgasse geraten wären. Eben dasselbe hat auch schon Astruc vor uns gethan, und doch hat er der Pentateuchkritik das auf der ganz entgegengesetzten Annahme beruhende Vorurteil eingeimpft, den heutigen Hebräer analysieren sei soviel, wie die Schöpfung der Thora konstruieren.

Diesen einen Grundfehler habe ich an der heutigen Kritik nachdrücklich zur Anschauung zu bringen gesucht, um den Leser geneigt zu machen, mit mir nach sichereren Grundlagen der Erkenntnis zu suchen. Man hätte daher erwarten dürfen, daß meine Gegner, wenn sie ihrer Sache sicher waren, vor allem meine Beweisführung für diesen Kardinalpunkt entgründet hätten. Statt dessen beginnt — man höre! — ihre Verteidigung der bisherigen Praxis mit der Erklärung, ich halte für „einen der Grundirrtümer der Pentateuchkritik", daß sie die oben angeführte Theorie über die Beziehungen von Q zu J und E nicht teile, eine Theorie so unglücklich, daß sie sich nur kurz darüber auszulassen brauchen. Geschickter hätte keines Advokaten mala fides, kein Stratege nach dem Grundsatze, daß der Angriff die beste Verteidigung sei, verfahren können. Ich selbst setze, und das in ganzem Ernste, nur bona fides voraus; aber welche Unfähigkeit und Ungeneigtheit, auf andere Stimmen, als etwa die „der Mutter" zu hören, verrät sich doch

darin, daß in meiner Gegner Erinnerung dieses als die Hauptsache haften geblieben ist, daß ich die Thorheit begangen habe, meinen Vorgängern die Verfehlung einer Theorie vorzuwerfen, welche eine erst im Verlaufe ihrer Arbeiten entdeckte Thatsache erklären soll, und daß ich dieses in einer Breite vertreten habe, welche sie nötigte, die Kürze ihres Urteils erst noch zu entschuldigen. Aber einerseits habe ich davon nur eine kurze Andeutung gemacht, ich meine kürzer als die Zurückweisung, welche die Vff. unnötigerweise daran wenden. Und andrerseits habe ich diese Andeutung fallen lassen in einem Zusammenhang, wo ich nicht die Grundirrtümer, sondern bei gleichzeitiger Betonung der Langsamkeit ihrer Bewegung die wirklichen Fortschritte der Kritik hervorhob. Es ist nicht anders möglich, als daß man, um die Fortschritte einer Bewegung zu messen, eine Vorstellung von dem Ziele haben muß, dem sie zustrebt, und es ist zu entschuldigen, daß ich diese Vorstellung verriet, obwohl ich erst in den folgenden positiven Artikeln die Wege zu zeigen vorhatte, auf denen ich dieses Ziel erreicht habe.

Die gleiche nonchalante Verschiebung des Erinnerungsbildes zeigt sich, wenn meine Gegner die Sache so darstellen, als ob ich sie darum angegriffen hätte, weil sie „den überlieferten Text nach Kräften zu verstehen“ sich zur Aufgabe gesetzt, anstatt erst durch „schrankenlose Konjekturalkritik“ einen eignen neuen Text zu schaffen, und weil sie sich begnügt haben, das „zweifellos Richtige richtig zu verstehen und zu übersetzen“, anstatt meinen (wer weiß woher entflammten?) Eifer zu teilen, der „überall Textentstellungen“ sieht und auf „gewagte Operationen“ zu ihrer Heilung bringt. Nur bei Annahme großer Unklarheit wird es mir möglich, in dieser Anklage das wiederzuerkennen, was ich begangen habe. Ich habe nämlich einen nach Kräften begründeten Protest gegen die unwissenschaftliche Naivetät erhoben, welche mit einer modernen Übersetzung des jüdischen Synagogentextes der Genesis dem Leser den Wortlaut des ursprünglichen Buches glaubt so nahe zu bringen, daß er das Gebiet der verschiedenen Quellen und die Arbeit des sie kompilierenden Autors genau abmessen könne, und welche weiter alles im synagogalen Texte, was mit der angenommenen Kompositionstheorie stimmt, mit Unterdrückung aller sonstigen Bedenken und Hilfsmittel für „zweifellos richtige Überlieferung“ hält.

Denn ich selbst halte es auch für die erste Aufgabe des Exegeten und Kritikers, den „überlieferten Text nach allen Kräften zu verstehen". Aber überliefert ist uns nicht nur der isolierte hebräische Text der Massorethen, sondern mit ihm auch sein Verhältnis zu den vormassorethischen Texten, überliefert ferner mit seinen heilen Stellen auch seine Löcher, seine Erweiterungen, seine Schreibfehler, seine Korrekturen, welche den hebr. Text einer Kirche gleichmachen, die im 13. Jahrhundert erbaut, ohne daß ihr Ansehen und ihr praktischer Wert darum verkümmerte, es hat erleben müssen, daß ihr gotischer Grundbau durch allerlei Umbauten, Anbauten, Reparaturen des Notbehelfes und des ungebildeten Geschmackes bis heute verändert worden ist. Der historisch geschulte Architekt versteht dieses gegenwärtige Gebäude als das letzte Produkt der Entwickelungsgeschichte, deren verschiedene Stadien das Bauwerk des ersten Meisters durchlebt hat, und scheidet deshalb alles später Hinzugekommene aus, ergänzt im Geiste alle später weggebrochenen Stücke, um zu bestimmen, wie die ursprüngliche Kirche ausgesehen, welcher Plan ihr zu Grunde lag, und welches Material zu seiner Ausführung verwendet worden ist. Der Laie dagegen läuft Gefahr die Kreuzung der Stile, die Differenz der Geschmacksrichtungen und des Baumateriales als Charakteristikum schon des ursprünglichen Baues anzusehen, und er wird es unangenehm empfinden, wenn jener Architekt auch die Zieraten oder das Erbbegräbnis aus dem ursprünglichen Bau ausscheidet, welche nach bis dahin geglaubter Überlieferung seiner Familie seine Vorfahren gleich im Anfange der Kirche eingestiftet haben.

In dieser Lage befinde ich mich meinen Gegnern gegenüber. Wenn ich mich weigere, die jüdische synagogale Gestalt der Genesis als den Bau anzusehen, den ihr Verfasser aus dem seiner Zeit zur Verfügung stehenden litterarischen Material errichtet und der öffentlichen Benutzung übergeben hat, und wenn ich statt dessen den hebräischen Text als letztes Glied der Entwickelungsgeschichte des fertig in die Welt eingetretenen Buches zu verstehen suche, so muß ich öffentlich gebrandmarkt werden als ein unverständiger Eiferer, der überhaupt den überlieferten Text nicht verstehen will, sondern in schrankenloser Willkür einen neuen Text schafft und zu seinem Vergnügen auslegt, obwohl er damit niemand

dient. Und wenn ich mit denselben Mitteln, welche die klassische Philologie von Bentley gelernt hat, den hebräischen Text aus der Durchlöcherung oder der Übermalung des ursprünglicheren Wortlautes erkläre, so mache ich in schrankenloser Konjekturalkritik gewaltsame Operationen.

Diese Verurteilung habe ich nicht bloß von Kautzsch und Socin erfahren; sie wiederholen bloß die Empfindungen, welche ganze Kreise, auch den um meinen eigenen Lehrer Delitzsch gesammelten, abgeneigt machen, mich als Mitarbeiter anzuerkennen und meine bescheidenen Bemühungen auf sich wirken zu lassen. Noch in seiner letzten Zeit machte mir Delitzsch den Vorwurf, ich lege nicht den gegebenen Text aus, sondern einen selbstgeschaffenen, und ich habe ihm darauf erwidert, daß die Löcher und die übergesetzten Flicken im Texte auch gegeben seien, und daß derjenige, der aus den zerfranzten Rändern der Löcher den Lauf der gerissenen Einschlagsfäden und das dadurch gebildete Muster zu erkennen und zu bestimmen suche, mindestens ebensogut mit dem gegebenen Loche und Flicken sich beschäftige, wie der, welcher infolge alter Familienlegende die Löcher als beabsichtigte durchbrochene Arbeit und die Flicken als kunstvolle Verzierungen darzustellen gewohnt sei.

Denn das ist der geheime Grund der mit allgemeinen Reden obenhinfahrenden Ablehnung, welche die von mir geübte philologische Methode der Erklärung des gegebenen Textes bisher erfahren hat, daß sie Erscheinungen im Texte beseitigt, deren andächtige Betrachtung seit Generationen Geist und Witz angeregt und einen der Überlieferung werten Schatz von Reflexionen geschaffen hat, oder gar, was noch schlimmer ist, Erscheinungen, welche den Mitforschern als die ererbten Stützpunkte ihrer litterarischen oder theologischen Theorien teuer sind. Indessen ratio potior centum codicibus, sagt der Philologe, und ich darf hinzufügen: at certe uno. Für die historisch-philologische Betrachtung ist es ausgemacht, daß der massorethische Hebräer etwa denselben Charakter hat, wie der für eine Kirchenprovinz kanonisierte und durch Accente und Interpunktionszeichen für die Vorlesung in Noten gesetzte cod. Alexandrinus des N. Testamentes oder der cod. Cantabrig. D der Evangelien. Nach dem Muster der Massorethen würde also in dem Satze Joh. 5, 42 ἀγάπην — ουχεται ἐν ἑαυτοῖς das Wort

ουχεται mit einem ε über αι versehen und am Rande dazu das Qere ου 'χετε gesetzt worden sein. Richtige Überlieferung des Sinnes sorgte dann dafür, daß dieses als οὐκ ἔχετε verstanden wurde, und hieraus erwuchs schließlich die grammatische Theorie, in diesem Griechisch könnte der Hiatus zwischen οὐ und folgendem vokalischen Anlaut, anstatt durch Beibehaltung des konsonantischen Auslautes am ersten Worte (οὐκ), unter Umständen auch durch Elision des folgenden Vokales beseitigt werden. Nach wirklichen Mustern in der Auslegungsgeschichte des A. Ts. würde es dann nicht an geistreichen Männern gefehlt haben, welche in der Verbindung ουχεται, zu sprechen οὔχετε, eine vom Autor beabsichtigte Enklisis von ἔχετε gesehen hätten, welche die Verschlingung des ἔχειν durch das οὐ veranschaulichen sollte, und welche obendrein gar den nunmehrigen Daktylus mit dem sonst entstehenden Jonikus in der Empfindung verglichen hätten. Träte ich dann auf und erklärte jenes ουχεται aus einer Vorlage ου . . χετε, welche nach V. 38 desselben cod. A. zu dem regelmäßigen οὐκ ἔχετε ergänzt werden müsse, so würde diese Störung gewohnter Reflexionen bis auf die Bestätigung durch bessere Autoritäten von manchem als Schaffung eines neuen Textes abgewehrt werden.

Oder ich setze den cod. D. als Autorität einer griechisch redenden Provinz und nehme an, daß etwa seit 140 Jahren die erst heute ernstlich betonte Thatsache entdeckt worden sei, im Johannesevangelium kreuzen sich zwei auf verschiedene Quellen zurückgehende Strömungen, von denen die eine, offenbar ältere, eine freundliche, die andere eine oppositionelle Stellung zum Mosaismus verrate, man vergleiche nur 5, 46 f. mit 1, 17. Ja, man könne sie in einer Rede in exklusivem Gegensatze beobachten. Denn 5, 46 soll Jesus sagen: „Moses hat so klar von mir geschrieben, daß wer an ihn glaubt, auch an mich glauben muß," und eben vorher in V. 39 soll ebenderselbe die Juden schelten, daß sie die heiligen Schriften durchforschen, als ob sie in und mit ihnen ewiges Leben besäßen, obwohl ἐκεῖναί εἰσιν ἁμαρτάνουσαι περὶ ἐμοῦ, d. h. auf deutsch „hinsichtlich meiner das Rechte verfehlen". Diesem generellen Urteile gegenüber verfängt keine harmonistische Kunst der Apologeten mehr, dieses eine Wort genügt für uns, um bei der 140 Jahre alten Theorie der Quellenscheidung zu verharren! Wie unange-

nehm wird es nun berühren, wenn ich sage: neben den griechisch redenden Christen, für welche unser Text (D) bestimmt ist, gab es auch lateinisch redende, und für diese bietet eben derselbe Kodex an der Stelle von ἁμαρτάνουσαι den Ausdruck quae testantur, d. i. auf griechisch αἱ μαρτυροῦσαι! Setzt dieses in den griechischen Text wieder ein, so habt ihr einen guten Sinn, und die Rede Jesu stimmt mit sich selbst! Fahrt immerhin fort, im Johannes-evangelium Quellen zu unterscheiden, aber laßt diese Stelle beiseite und seid in der Benützung des griechischen Wortlautes eures Textes etwas vorsichtiger; denn er ist nur ein einseitiger, unvollkommener Repräsentant der Überlieferung! „Schrankenlose Konjekturalkritik!" würde der kritische Rittergutsbesitzer sagen, „weigert sich den überlieferten Text zu verstehen!" Und doch hätte ich nur die Schranke einer einseitigen theoretischen Tradition ignoriert und einen überlieferten Text durch den anderen auch überlieferten, wenn auch als Entstellung, richtig verstanden.

Noch größer, als die in der Identifizierung des massorethischen Hebräers mit dem „überlieferten Texte" liegende Begriffsverwirrung ist die Unklarheit, welche meine Gegner gegenüber dem mir vorgeworfenen Eifer, Entstellungen zu sehen und sie gewaltsam zu heilen, die denkwürdigen Worte sagen läßt: „Wir haben noch genug damit zu thun, erst einmal das zweifellos richtig Überlieferte richtig zu verstehen und — zu übersetzen." Augenscheinlich soll dieses nicht heißen: so wie unsere Studenten in die Vorlesungen kommen, mit wenig Kenntnissen im Hebräischen, mit der Aussicht, im Amtsexamen von nicht philologischen praktischen Geistlichen in der Auslegung des hebräischen Textes geprüft zu werden, muß es, ehe eine Besserung der Zustände eintritt, für uns Lehrer die erste und einstweilen einzige Aufgabe sein, in unserem Unterrichte den massorethischen Text auszulegen, wie unsere Schüler ihn in Händen haben; was dann freilich ein nicht „zweifellos richtiger" Text wäre. Bei dem Gegensatze vielmehr zu meinen Operationen am entstellten Texte, in welchem sie „das zweifellos richtig Überlieferte erst einmal richtig zu verstehen und zu übersetzen" als unsere erste und uns noch voll in Anspruch nehmende Pflicht betonen, meinen sie uns alttestamentliche Gelehrte nicht als Schulmeister der akademischen Jugend, sondern als

philologisch historische nach der Erkenntnis des gegebenen litterarischen Objektes strebende Forscher. Was soll dann aber mir die bedeutungsvolle Betonung eines selbstverständlichen Grundsatzes, nach welchem auch ich stets handele, daß nämlich das „zweifellos richtig Überlieferte richtig gedeutet und übersetzt" die sichere Basis für alle Bemühungen bilden muß, das leider Gottes organisch damit verbundene zweifelhaft Richtige und zweifellos Unrichtige außer Zweifel zu stellen oder zu verbessern? Aber um dieses zu können, müssen wir Forscher doch erst übereinstimmig das zweifellos Richtige aus dem nicht Zweifellosen und dem zweifellos Unrichtigen ausgesondert haben. Denn darum, daß etwas im hebräischen Texte steht, darum, daß es sich irgendwie verstehen läßt, darum, daß es in der bisherigen Tradition angeblich Deutung und Übersetzung gefunden hat, ist es doch nicht zweifellos richtig überliefert. Der Eifer meiner Gegner, mit dem sie, so gut wie ich, unzweifelhaft Richtiges zur Basis unseres Verständnisses machen wollen, ist also notwendig mit dem an mir verketzerten Eifer eins, die Entstellungen ausfindig zu machen und das Gebiet des Unrichtigen und Zweifelhaften abzustecken. Da nun notorisch bisher der hebräische Text zu sehr als der zweifellos richtig überlieferte gegolten hat, so scheint mir aus dem Ausspruche meiner Gegner selbst zu folgen, daß noch notwendiger und noch früher als die von ihnen betonte, die andere Aufgabe erledigt werden müsse, die richtige Überlieferung von der unrichtigen zu scheiden.

Ob meine Gegner diese erste Aufgabe im stillen für sich gelöst, weiß ich nicht, jedenfalls haben sie darauf verzichtet, die Grundsätze und Bemühungen mitzuteilen, durch welche die zweifellose Richtigkeit der Textüberlieferung ausgemittelt worden ist, die sie in ihrem Buche deuten und übersetzen wollten. Bis auf verschwindend wenige Stellen übersetzen sie, ohne Zweifel an der Richtigkeit ihres Verständnisses auszudrücken, den ganzen hebräischen Text der Genesis, gleichwie es in alten Zeiten de Wette und der von ihnen selbst belobte Benusi gethan haben. Nun bin ich weit davon entfernt die Verdienstlichkeit einer neuen Auflage der älteren deutschen Übersetzungen zu bestreiten und halte Kautzsch und Socin wegen ihrer Vertrautheit mit dem Orient und den

semitischen Sprachen (ihr Geschmack ist mir nach der vorliegenden Probe zweifelhafter) für besonders geeignet, eine solche herzustellen. Aber im ganzen und großen ist doch der Text der hebräischen Genesis, als „unzweifelhaft richtig“ betrachtet, längst genügend verstanden und übersetzt, und können wir anderen ihn uns selbst deuten und übersetzen, so daß ich nicht begreife, weshalb wir alle „noch immer genug“ mit dieser Aufgabe zu thun haben sollen, und weshalb es noch nicht an der Zeit ist, zu anderer Arbeit, nämlich zu der litterarischen Kritik und der Entzifferung und Besserung des Zweifelhaften und Unrichtigen fortzuschreiten. Meine Gegner selbst haben ja sofort den Wortlaut ihrer Übersetzung mit litterarischer Kritik auf verschiedene Urschriftsteller zurückgeführt und damit nur gebucht, was die Arbeit von 140 Jahren ihnen festgestellt zu haben schien. Und was das Andere anlangt, so kann man ja einen hebräischen Text der Bibel gar nicht deuten und übersetzen, ohne daß man dieses als Probe empfindet auf die Annahme, daß er richtig überliefert und verständlich sei.

Ja, abgesehen von der Vergleichung der anderweitigen Textüberlieferung, habe ich gar kein Mittel, in dem hebräischen Texte das sicher Richtige von dem Zweifelhaften und Falschen zu unterscheiden, als den Versuch, ihn zu deuten und zu übersetzen. Auch von meinen Gegnern, obwohl sie nichts davon sagen, oder von ihren Gewährsmännern muß ich annehmen, daß dieser Versuch das Hauptmittel gewesen ist, zu erkennen, was zweifellos richtig sei und was nicht. Ehe man diesen Versuch aber macht, kann niemand wissen, was verderbt sei; alle Bestandteile also gelten von vornherein für gleich viel wert, und die erste notwendige Aufgabe ist darum, sie alle zu deuten und zu übersetzen, d. h. Richtiges und Entstelltes in gleicher Weise ins Auge zu fassen und zu erforschen. Dann hätten meine Gegner aber auch nicht sagen sollen: „Die erste Aufgabe ist, den zweifellos richtig überlieferten Text zu übersetzen“, sondern: die erste Aufgabe des Forschers ist, den überlieferten Text zu übersetzen, und die zweite ist, hiernach zu bemessen, ob derselbe für richtig oder unrichtig überliefert angesehen werden muß. Dann wären wir ganz einverstanden gewesen, und sie würden mir, der ich seit meiner Studentenzeit die ganze Bibel der Synagoge mehrmals nach Kräften selbst

zu übersetzen versucht und die vorhandenen Übersetzungen anderer in reichlichem Maße, zuletzt auch noch die der Genesis durch meine Gegner, eingehend geprüft habe, sie würden es mir nicht verübelt haben, daß ich des Übersetzens nunmehr genug vorhanden und die Zeit gekommen glaubte, aus den vorliegenden Übersetzungen auf die Fehler des Textes zurückzuschließen und auf deren Beseitigung zu denken, d. h. die gefürchtete und übelbeleumundete Konjekturalkritik zu treiben.

Denn, richtig verstanden, ist das mit diesem Namen bezeichnete Geschäft ein rein exegetisches, sofern es darin besteht, alle vorhandenen Deutungen und alle nach den hermeneutischen Regeln möglichen Übersetzungen eines bestimmten Textteiles als unangemessen darzuthun, die Quelle des Übels in einem Fehler des Textes aufzudecken und die positive Ausbesserung desselben innerhalb der von der Hermeneutik gesteckten Schranken zu versuchen. Es liegt auf der Hand, daß der negative erste Teil dieser Arbeit am frühesten und für alle mit den Gesetzen Vertrauten bis zur Evidenz sicher zu erfüllen ist, während für den zweiten positiven, den Nachweis über Ort und Art des Textfehlers und die Vermutung des ursprünglichen Wortlautes nur approximativer Wert in Anspruch genommen werden kann. Während Bentley beide mit gleicher Kraft in Angriff nahm, hat Olshausen sich mit Vorliebe auf den ersten beschränkt; ich selber halte es mit Bentley, weil die bloße Negation entmutigt, und weil kein Sachverständiger die kurz vorgeschlagene Korrektur eines fehlerhaften Buchstabenkomplexes für etwas andres, als für eine Abbreviatur der drei Sätze halten wird: erstens, ich bin im stande nachzuweisen, daß der Text unverständlich und entstellt ist; zweitens, den größten Verdacht erweckt der und der Punkt; drittens, ich empfehle, die Heilung in der Richtung meines Vorschlages zu suchen.

Wenn ich also in Joh. 13, 1 für *ἠγάπησεν* schreibe *ἥγνισεν* (11, 15), so kann dieses befremdlich und gewaltsam erscheinen, und ich verzichte ausdrücklich darauf, hier zur Begründung mehr anzuführen, als daß *ἁγνίζειν* nach biblischem Sprachgebrauch „zu einem heiligen Mahle einladen" heißt, und daß in V. 2 ff. von einem heiligen Mahle die Rede ist, bei welchem Jesus die Aufgabe

des einladenden Wirtes, seinen Gästen die Füße zu waschen, eigenhändig erfüllt. Aber statt über Gewaltsamkeit zu schreien, sollte man aus diesem Vorschlage den indirekt darin ausgedrückten Protest exegetischer Gewissenhaftigkeit heraushören, der da lautet: alle versuchten und zulässigen Übersetzungen von ἠγάπησεν in diesem Verse sind sachlich unmöglich und gegen die Absicht des Erzählers. Denn durch die Worte πρὸ τῆς ἑορτῆς kündigt er eine Handlung an, welche an diesem einen Tage geschehen konnte, und durch die Worte ἀγαπήσας τοὺς ἰδίους εἰς τέλος charakterisiert er diese Handlung als einen äußeren Thatbeweis der bis ans Ende festgehaltenen und fortgesetzten Liebe Jesu zu den Seinigen. Also kann sie nicht eben dasselbe ἀγαπῆσαι sein, welches in ἀγαπήσας als ihr innerer Grund gesetzt wird.

Dieses kleine Beispiel kann veranschaulichen, wie notwendig es ist, die heute allgemein im Schwange gehenden Übersetzungen ex professo auf ihre Vollkommenheit zu prüfen, und daß überall da, wo uns keine Überlieferung älter als der fehlerhafte Text erhalten ist, diese Prüfung als das einzige Mittel zu gelten hat, um über den Wert des Textes Aufschluß zu gewinnen. Von einer Übersetzung, welche formell, d. h. nach den Gesetzen der Sprache, dem Wortlaute gerecht wird, und welche zugleich materiell den im Zusammenhange beabsichtigten oder geforderten Sinn ergibt, werden wir bis auf weiteres glauben dürfen, daß der ihr zu Grunde liegende Text, wenn nicht der ursprüngliche, so doch ein reiner sei. Wo aber die formell notwendige Übersetzung einen materiell unzulässigen Inhalt zu Tage fördert, oder wo die Version den im Zusammenhange richtigen Sinn so ausdrückt, daß seine Rückübersetzung sich nie mit dem Wortlaute des Urtextes decken kann, dürfen wir ohne Weiteres auf Entstellung des zu Grunde gelegten Textes zurückschließen. Und es ist um so notwendiger, diese Maxime auf die heute geltenden Übersetzungen der Bibel anzuwenden, als dieselben der Niederschlag einer jahrhundertelangen Deutungsarbeit sind, bei welcher selten beide gleichmäßig, meist überwiegend bloß eine der beiden Forderungen erfüllt worden ist, daß die Übersetzung formell und daß sie materiell vollkommen sei. Denn die Anfänge aller Übersetzungen rühren aus einer Zeit her, wo man den kahlen Buchstaben aus der noch lebenden reicheren

Überlieferung deutete, mit dem Erbauung suchenden Herzen den Erbauung bietenden Sinn des göttlichen Buches herausfand, aber die ihm etwa widerstrebende sprachliche Gestalt Gott befahl, der wohl gewußt habe, weshalb er die von ihm erleuchteten Männer so seltsam habe schreiben lassen. Dann kamen Gelehrte, welche in den seltsamen Ausdrücken göttliche Geheimnisse sahen oder die Grammatik so zuschnitten, daß das Seltsame selbst mit als das auch Sprachmögliche erschien. In demselben Maße aber, als man sich von den Zeiten der lebendigen Überlieferung entfernte, und der ihr gegenüber unterdrückte geschriebene Buchstabe die einzige Brücke wurde, die direkt in das Altertum zurückführte, trat er übergewichtlich wieder hervor; und sobald man die natürlichen Gesetze der Sprache und der Sprachen als eine objektive Macht erkannte, der auch die Rede der heiligen Männer unterstanden haben muß, war es geboten, zunächst durch Anwendung dieser Gesetze auf den Wortlaut den Buchstaben zur Offenbarung seines Sinnes zu zwingen. Das war denn eine Operation des Kopfes, des Verstandes, welche bei mangelndem Gefühle für den göttlichen Wert und Sinn der heiligen Schrift sich darauf beschränken konnte, die formelle Richtigkeit der Übersetzung zu betonen und die sich etwa ergebende Ungeheuerlichkeit des Sinnes der Borniertheit oder der Narrheit der Schriftsteller anzubefehlen, von denen man ja nicht erwarten könne, daß sie überall Richtiges, Förderliches, Angemessenes gesagt haben.

Zwischen diesen beiden Extremen muß die Übersetzung der Bibel unruhig hin- und herschwanken, so lange man den zu Grunde gelegten Text mit seinem Buchstaben für von Gott geschrieben oder für den unmittelbaren Abdruck der Handschrift der heiligen Autoren selbst hält. Erst durch die Erkenntnis, daß der in den Übersetzungen und Kommentaren gedeutete Text nur einer unter mehreren nachweisbaren oder eine eklektische Kompilation verschiedener, auf alle Fälle ein durch mehrere Zwischenglieder mit der Urschrift zusammenhängender ist, haben wir die Freiheit wiedergewonnen, die gleichmäßige Erfüllung beider Forderungen zur Bedingung für die Anerkennung des von den Übersetzern gebotenen Textes zu machen, und so die obersten Grundsätze der biblischen Hermeneutik zur Geltung zu bringen. Denn diese lassen sich so

formulieren: Von den Propheten und Aposteln, durch deren Verkündigung die Gemeinde der Frommen gegründet und Gesetz und Evangelium zum unverlierbaren Geistesbesitze der Menschheit geworden ist, haben wir von vornherein anzunehmen, daß, wo sie für ferne Räume und Zeiten schrieben, in denen authentische Ergänzung des geschriebenen Buchstabens durch ihre persönliche Gegenwart nicht garantiert war, sie mit besonderem Bedacht das für *ihre* praktischen Zwecke Angemessenste und dieses in einer verständlichen, den Irrtum möglichst ausschließenden Sprache gesagt haben. Darum ist von jeder Deutung einer Schrift, bei welcher die wirklich darin enthaltenen Sachen dem Zwecke unangemessen erscheinen, zu vermuten, daß sie Zweck und Natur der Schrift falsch bestimmt hat; und von jeder Übersetzung, welche den inhaltlich angemessenen Sinn nur durch Zerrung und Verdrehung des Textbuchstabens erzielt, daß sie einen unrichtigen Text zu Grunde gelegt hat.

Unter diesem Gesichtspunkte die vorhandenen oder möglichen Übersetzungen prüfen, das nenne ich Konjekturalkritik üben: und jedermann wird zugeben, daß dieses ein notwendiges Geschäft der Exegese ist, nicht eine gewaltsame Operation am Texte, sondern ein Protest gegen die gewaltsamen Operationen, die er erlitten hat. Und dessen ist mehr, als man gewöhnlich denkt, weil, mehr oder weniger bewußt, die Exegeten mit der Tradition der Gelehrten auch jene Einseitigkeiten auf sich wirken lassen, unter deren Herrschaft sie erwachsen ist. So hat die alte Kirche nach lebendiger Überlieferung und auch nach der deutlichen Absicht des Evangelisten in der Fußwaschung (Joh. 13, 1 ff.) eine Handlung Jesu gesehen, durch welche er seinen Jüngern ein unvergeßliches Vorbild der dienenden Liebe geben wollte, und danach V. 2 auch in denjenigen Gemeinden ausgelegt, welche hier den von Tischendorf erwählten Text lasen: „um die Stunde der Abendmahlzeit *τοῦ διαβόλου ἤδη βεβληκότος εἰς τὴν καρδίαν ἵνα παραδοῖ αὐτὸν Ἰούδας Σίμωνος Ἰσκαριώτης εἰδὼς κτλ.* (V. 4) *ἐγείρεται ἐκ τοῦ δείπνου κτλ.*" Unter dem Einflusse dieser notwendigen und richtigen Auffassung, welche sich durch den Buchstaben nicht irren zu lassen brauchte, hält sich noch der neueste Ausleger Luthardt berechtigt, zu *ἐγείρεται* Jesus als Subjekt zu denken, aus dem dann völlig überflüssig werdenden Subjekte des Absichtssatzes *Ἰούδας Σ. Ἰ.* hinter *καρδίαν*

das Wort *Ἰούδα* zu ergänzen, und damit faktisch einen anderen (auch überlieferten) Text, als den zu Grunde gelegten unbekümmert um die Frage zu übersetzen, weshalb Johannes einen anderen Text geschrieben habe, als er wirklich meinte. Denn der geschriebene Text leidet keine andere Übersetzung als folgende: „Zur Stunde der Abendmahlzeit, als der Teufel (sich) schon den Gedanken in den Kopf gesetzt hatte, ihn (dem Judas) auszuliefern, da in dem Bewußtsein, daß der Vater ihm alles in die Hände gegeben, und daß er von Gott ausgegangen sei und zu Gott hingehe, erhebt sich Judas Simonis Sohn der Iskariote vom Essen, legt die Kleider ab u. s. w." Jede andere Übersetzung nimmt an dem Texte gewaltsame Operationen vor. Wer sich also nicht zu der Meinung aufschwingen kann, daß stellenweise hinter der Maske des Johannes das Gesicht eines diabolischen Ophiten hervorgrinse, dem der gehängte Judas und nicht der gekreuzigte Jesus das wahre Gotteslamm war, der wird durch solche Übersetzung gezwungen, den angenommenen Text für entstellt zu erachten. Ist er freundlich und sparsam, so fügt er vielleicht hinzu, daß in dem Archetypus dieser Zeugenklasse wahrscheinlich *Ἰούδα*, geschrieben *I Δ A*, vor *INA* oder hinter *εἰς* (*τὴν*) *καρδίαν* das ähnlich aussehende (*τοῦ*) *εἰςκαριώτου* wegen Ähnlichkeit der Gestalt mit dem Nachbarworte ausgefallen, und dann das vermißte Subjekt zu *παραδοῖ* durch die Randbemerkung, dasselbe sei kein anderer, als Judas Simonis Sohn ergänzt worden sei. Ist er kühn, so sagt er vielleicht, im Urtexte sei *διάβολος* nach 6, 70 vgl. gegen 13, 27 eine Bezeichnung des Judas gewesen und dessen Eigenname erst später zur Erklärung hinzugefügt. Hier wird man um so lieber darauf hören, als es handschriftliche Zeugen für den zuerst vermuteten Text noch heute wirklich gibt.

Schlimmer ist die Lage gegenüber dem jüdischen Bibeltexte, wo in der Mehrzahl der Fälle das Beruhigungsmittel der Hinweisung auf wirklich vorhandene andere Gestalten der Überlieferung nicht zur Hand ist. Gleichwohl darf man keinen Text als definitiv richtig gelten lassen, dessen sachlich richtige Erklärung nicht zugleich die formell richtige ist, und umgekehrt. Auch hierfür ein kleines Beispiel. Man übersetzt Richt. 17, 2 die Worte לֻקַּח־לָךְ durchweg „ist dir genommen" im Sinne der widerrechtlichen heimlichen Aneignung des Eigentumes der 2. Person durch eine unbekannte

dritte. Dieses ist sachlich richtig. Denn die erste Person, die so redet, bekennt unter der eingestandenen Wirkung des furchtbaren Fluches, den die beraubte zweite ausgestoßen hat: „ich habe es genommen“ (V. 2), und gelobt „jetzt will ich es dir wiedergeben“ (V. 3). Gleichwohl ist diese Übersetzung formell unrichtig. Denn nach ausnahmslosem hebräischen Sprachgebrauche heißt לקח mit dem Dativ „etwas für jemand nehmen oder holen“, und formell richtig ist deshalb nur die Übersetzung der LXX, welche ἔλαβες σεαυτῇ wiedergibt und dabei zugleich andeutet, daß das nach seinem ausführenden Subjekte unbestimmt gelassene Nehmen natürlich ein solches sei, welches auf Veranlassung der angeredeten Person, weil zu ihren Gunsten erfolgt sei. Wer nun diese formell richtige Übersetzung nicht durch die rabbinische Schnurre sachlich passend machen will, nach welcher die angeredete Person Delila und die geholten 1100 Sekel die (leider 5 ×) 1100 Sekel des Verrätherlohnes sind, den die Philistertyrannen ausgesetzt (16, 5), oder wer nicht das auch beliebte Auskunftsmittel ergreifen will, diese Abweichung vom Sprachgebrauche, wenn er einen solchen überhaupt anerkennt, sei eine litterarische Eigentümlichkeit, mithin gesetzlicher Sprachgebrauch dieser Quelle, der wird mit der berechtigten Vermutung schließen, daß in dem לָךְ eine Entstellung stecke, welche den Text verhindere, die an ihn zu erhebenden Forderungen zu erfüllen, und unter diesem Gesichtspunkt jene beiden Buchstaben zu erklären suchen.

Das ist die mir vorgeworfene Konjekturalkritik. Der Leser möge selbst urteilen, ob sie Erzeugnis „schrankenloser“ Willkür oder pflichtmäßige Handhabung philologischer Methode, d. h. Bewegung innerhalb der gegebenen „Schranken“ ist! Als der Meister der Konjekturalkritik, Bentley, den Text des Terenz prüfte und herstellte, war seine Thätigkeit gebunden an die vielgestaltige handschriftliche Überlieferung, an die Fragmente der vom Autor benützten griechischen Komödien, an seine Kenntnis des römischen Sprachgebrauches im allgemeinen und des Terenz im besonderen; er kannte das Metrum, er hatte eine deutliche Vorstellung von dem, was der vena Terentiana homogen war und was nicht, und von dem Plane des Stückes und der Absicht des Dialoges. Innerhalb dieser Schranken einhergehend, hat er eine Fülle von Fehlern

im Texte zuerst entdeckt, zahlreiche derselben zugleich definitiv, manche mit dem Erfolge späterer handschriftlicher Bestätigung geheilt, auf alle Fälle aber eine Anregung gegeben, welche noch heute belebend wirkt, weil der Beweggrund seiner Kritik nicht eine Reihe willkürlicher Einfälle, sondern gesetzmäßige Bewegung des Geistes war. Nach diesem Muster prüfe auch ich, soweit es meine schwächeren Kräfte gestatten, den überlieferten Text der Bibel, um zunächst die unsichere Stelle abzustecken und mit einer Warnungstafel zu versehen, dann, wenn es möglich ist, sie mit dem weggedrängten, aber noch vorhandenen Material homogen auszufüllen, oder, wenn das nicht geht, sie vielleicht zu überbrücken; und das beobachtete Niveau und die Richtung der Straße warnt mich davor, in die Luft oder in den Abgrund oder in die Quere zu bauen. Bei solchem Verfahren läßt sich in der Negation Sicherheit erreichen und bei der hinzukommenden positiven Reparation die Willkür und der Zufall auf den geringsten Raum einschränken. So ist an der zuletzt angeführten Stelle mit dem gewissen Sinne des fraglichen Wortes und mit dem gewissen Widerspruch seiner Gestalt gegen diesen Sinn, durch den Sprachgebrauch, nach welchem לקח mit מן der besitzenden Person oder des aufbewahrenden Raumes konstruiert wird, um den Begriff der Entwendung auszudrücken, die Forderung gegeben, unseren Text als Wiedergabe von לקח(מ. .)לךְ zu begreifen. Hier ergibt sich die Möglichkeit, die Lücke zu מִיָּדֵךְ „aus deiner Hand" zu ergänzen und anzunehmen, daß מי unleserlich geworden, dann ausgelassen, und endlich bleibendes דךְ zu לךְ gebessert sei. Aber diese Maßregel verwehrt sich durch die Erwägung, daß ein Sohn seiner Mutter schwerlich etwas aus der eigenen Hand reißen kann, ohne daß diese eine Ahnung von der Persönlichkeit des Thäters bekäme, und sie empfiehlt sich nicht, weil sie zur Weglassung auch noch eine Korrektur hinzupostuliert. Also wird auf מן ein Begriff des Aufbewahrungsortes gefolgt sein, und so setze ich als Urtext an לקח(מאה)לֵךְ d. i. aus deinem Zelte weggenommen, und erhalte mittels einer sparsamen Vermutung den im allgemeinen notwendigen Sinn in einer konkreten Gestalt, welche den ganzen Satz aufhellt. Denn das ist begreiflich, daß eine vornehme Frau, der ihr sorgsam im eignen Schlafgemach gehüteter Schatz entwendet worden ist, weil sie den Dieb unter ihren Hausgenossen suchen

muß, ohne ihn zu finden, vor den Ohren der ganzen Familie den Thäter der rächenden Macht der Gottheit anbefiehlt.

An diesem kleinen Beispiele kann der Leser ersehen, wie aus der rein negativen Prüfung der Bibelübersetzungen, welche methodisch auf Fehler im Grundtexte zurückschließt, sich unter günstigen Umständen eine positive Vermutung erhebt, welche nicht einen selbstgemachten Text schafft, sondern den thatsächlich vorliegenden als Ergebnis eines geschichtlichen Überlieferungsprozesses zur Befriedigung erklärt. Es wird ihm daher nicht möglich sein, wenn ich die mir von Kindesbeinen innewohnende Ehrfurcht vor der heiligen Schrift unter anderen auch in dieser Form bethätige, auf die allgemeinen Redensarten zu hören, mit welchen meine ernstgemeinten und mit redlichem Fleiße gearbeiteten Beiträge zur Erklärung der heiligen Schrift in die Ecke gewiesen und ich selbst darin gehalten werde. Er möge immer bedenken, daß ein guter Teil der Stimmführer, welche vielleicht nicht so lange wie ich in diesem Zweige der Exegese geübt worden sind, weil sie dem von den Vätern Ererbten länger vertrauten, meine Bedenken und Neuerungen als eine Erschütterung ihres alten Besitzes und liebgewordener Gewohnheiten empfinden wird. Ich kann das nicht ändern und muß es in Geduld tragen. Redet doch schon Schiller von einem Gelehrten, der verhüten möchte, daß seine angehäuften Gedächtnisschätze in ihrem Werte sinken: „Jede Erweiterung seiner Brotwissenschaft beunruhigt ihn, weil sie ihm neue Arbeit zusendet, oder die vergangene unnütz macht; jede wichtige Neuerung schreckt ihn auf, denn sie zerbricht die alte Schulform, die er sich so mühsam zu eigen machte, sie setzt ihn in Gefahr, die ganze Arbeit seines vorigen Lebens zu verlieren."

Im übrigen bin ich weit entfernt davon, diese Worte Schillers auf meine speziellen Gegner, die Herren Kautzsch und Socin, zu beziehen. Sie scheinen mir nur das Vorurteil des Vögelchores zu teilen, welchen Aristophanes sagen läßt (aves 374 f.):

πῶς δ'ἂν οἱδ' ἡμᾶς τι χρήσιμον διδάξειάν ποτε
ἢ φράσειαν ὄντες ἐχθροὶ τοῖσι πάπποις τοῖς ἐμοῖς.

Vielleicht setzen sie ihre *πάπποι* einmal einen Augenblick beiseite und hören aus dieser Darlegung die Lehre des *ἔποψ* heraus:

ἀλλ'ἀπ' ἐχθρῶν δῆτα πολλὰ μανθάνουσιν οἱ σοφοί.

2.

Der sichere Ausgangspunkt für die künftige Pentateuchkritik.

> Urbem novam, conditam vi et armis, iure eam legibusque ac moribus de integro condere parat. Livius I, 19.

In dem ersten Artikel habe ich als Grundfehler der bisherigen Pentateuchkritik die Kühnheit dargethan, kraft deren sie den Text des Thoralesebuches der jüdischen Synagoge mit dem fast 1000 Jahre älteren vom Verfasser der Thora geschriebenen identifiziert, um dann mit dem Universalelixir der Quellenhypothese aus den Schnörkeln und Fugen der heutigen Buchstaben eine mythische Urwelt bunter und stets sich mehrender litterarischer Gestalten und Begebenheiten hervorzuzaubern, deren wildes Wogen durch ein unbekanntes Ereignis auf einmal zur Erdrinde unseres Pentateuches erstarrte. Daß von der vielmastigen Flotte der in diesem Ozean litterarischer Forschung Segelnden nicht viel mehr als das eine oder das andere Boot überbleiben werde, kann jeder vorhersagen, der den Unterschied von *δόξα* und *ἐπιστήμη* kennt und einsieht, daß jene Theorien im wesentlichen auf dem morschen Boden der *δόξα* stehen. Ich konnte aber nicht erwarten, daß hinter meinen in sich selbst gewissen Argumenten auf dem Nachbargebiete der griechischen Litteratur so bald Entdeckungen kommen sollten, welche den klassischen Altertumsforschern eben dieselbe Ernüchterung predigen, wie ich meinen Berufsgenossen, und

deshalb als Veranschaulichungsmittel meinem Beweise bestätigend zur Seite treten.

Da ist erstens die wiedergefundene Schrift des Aristoteles über die Verfassung Athens. Die Geschichte und Verhältnisse dieser Stadt waren uns weit bekannter und verständlicher, als die Samarias und des alten Jerusalems; eine viel mannigfaltigere und unterrichtendere Litteratur, als das A. T. darbietet, hatte die griechischen Altertumsforscher in den Stand gesetzt, sich ein Bild von der Entwickelung der athenischen Verfassung zu entwerfen. Aber die dies am freudigsten thaten, klagen jetzt, daß die mit diesem Papyrus aufgegangene Sonne nichts als ein Leichenfeld umgefallener Hypothesen bescheine.

Da ist zweitens das aus dem 3. Jahrhundert vor Christo stammende Stück aus dem platonischen Phädon, den wir trotz des über 1200 Jahre späteren Datums der uns zu Gebote stehenden Zeugen für das bestüberlieferte Buch des ohnehin gut überlieferten Platon halten durften. Jetzt zeigt sich nach kompetentem Urteile, daß vor der Differenz zwischen dem alten und unserem bisherigen Texte der Unterschied der hier zu Grunde gelegenen Handschriften absolut schwinde, und daß diese nicht dazu taugen, mit Sicherheit zu ermitteln, wie Platon selbst im einzelnen Falle geschrieben hat. Höchst instruktiv hierfür ist, daß jene älteste Quelle z. B. ἀνδραποδώδης darbietet, wo alle unsere Quellen bisher συνήθης haben. Man mag daraus abnehmen, was für ein Gewicht der Thatsache beiwohnt, daß unser massorethischer Hebräer in einem Stücke „Jahve“, „Jakob“, im anderen „Elohim“, „Israel“ gedruckt enthält, und welch eine Evidenz der Behauptung, „so hat der Urschriftsteller A., so B. eigenhändig geschrieben!“

Noch instruktiver erscheint mir die zuletzt zu erwähnende Entdeckung der 39 Versanfänge und Ausgänge aus dem 11. Buche der Ilias, von denen unser zuletzt auf Zenodot und Aristarch zurückkehrender Homertext nur 34 erhalten hat; denn einem 35. entspricht bei ihm ein ganz anderer, einem 36. zwei andere Hexameter, und die drei 37, 38, 39 besitzt er überhaupt nicht. Also 100 Jahre vor der Feststellung des alexandrinischen Homertextes gab es mindestens eine Gestalt der Ilias, welche von einem zufällig herausgegriffenen kleinen Stücke fast das sechste Teil absolut

anders hatte. Wie viele andere mag es daneben gegeben haben, und wie mag erst der Text der früheren Jahrhunderte bis auf den Dichter selbst zurück ausgesehen haben!

Die Wolffsche Homertheorie ist nicht viel jünger, als die Astrucsche Hypothese von der Entstehung der Genesis, und hat mindestens ebenso kräftig die Köpfe der Forscher beherrscht. Jedes als ungehörig empfundene Zuviel oder Zuwenig, jede Disparatheit zusammenstoßender Elemente, welche man im heutigen Texte wahrnahm, konnte als Merkmal der Überarbeitung und Zusammenlötung verwertet werden, durch welche die einzelnen Urlieder mit einander verbunden seien; nach ihrer Beseitigung schien es mutigen Herzen angängig, die Urgedichte selbst, ja gar in ihrer äolischen Urgestalt wiederherzustellen. Für solche Sanguiniker gibt es keine stärkere Ernüchterung als die nunmehr urkundliche Thatsache, daß wir den Text des Redaktors so, wie er ihn gestaltet hat, nicht mehr haben, daß also das Zuviel und Zuwenig und die sonstigen Disparates verbindenden Nähte in jedem einzelnen Falle, auch wenn die Wahrnehmung derselben nicht bloß auf Vorurteil beruht, einer erst im Laufe der Zeit entstandenen Änderung von Ursprünglicherem ihr Dasein verdanken können. „Für unsere Homerforschung ist die nötigste Aufgabe eine möglichst genaue Textgeschichte, von den Byzantinern rückwärts zu den Alexandrinern, von diesen soweit man eben gelangen kann. Will man dann noch weiter ausblicken ins unbekannte Gebiet, in welchem es zum Erkennen im allgemeinen zu dunkel ist, so kann man das thun, nur mit dem Bewußtsein, daß man nicht erkennt, sondern vermutet. Ohnehin überzeugt doch keiner dieser Forscher den andern, eben weil er keine wirklichen Beweise hat, sondern es muß sich jeder sagen: „wenn du auch wirklich das Richtige erkennst, den andern mitteilen wirst du deine Erkenntnis niemals“. (Fr. Blaß.)

So redet die *σωφροσύνη* des klassischen Philologen, der sich an den maßhaltigen Attikern gebildet hat. Hätten wir alttestamentlichen Philologen doch auch etwas davon! Aber die moderne litterarkritische und historische Litteratur zum A. T. erweckt vielmehr den Verdacht, daß ihr der Unterschied zwischen Erkennen und Vermuten abhanden gekommen, und daß der Drang, beweislose Erkenntnis, d. h. Vermutungen den anderen mitzuteilen, ihr

zeugendes Prinzip sei. Als Monologe wären solche Mitteilungen zu tragen; aber es scheint Sitte zu werden, daß der Schriftsteller nicht mehr einen widerhaarigen Ungläubigen, sondern in erster Linie die durch belobende Zurufe gelockten Epopten derselben Mysterien zu Lesern wähle, danach den Haufen der urteilslosen Tironen. Die dargebotenen Vermutungen werden also dankbar und gläubig als vollwichtige Münze hingenommen und dem Betriebsfonds der künftigen Forschung zugeführt, die vereinzelten Proteste Ungläubiger durch Hinweis auf das Majoritätsvotum eindruckslos gemacht, und ihre Beweise, höchstens mit dem Opfer einer kräftigen Phrase, sonst stillschweigend beiseite gelegt. Ich glaube mich nicht zu täuschen, wenn ich finde, daß die theologische Jugend und die praktischen Geistlichen seit geraumer Zeit in wirklich wissenschaftlicher Erforschung des alten Testaments gegen früher erheblich nachgelassen haben. Aber woher soll auch die Lust und Liebe dazu kommen, wenn die wissenschaftlichen Autoren nicht mehr schreiben, um zu zeigen, was die wirkliche Bibel ist, die der Leser in Händen hat, und welches die sicheren Erkenntnisse sind, die jeder Leser nach den mitgeteilten Beweisen nachrechnen kann, sondern um auf Anlaß der Bibel alle die gährenden Gedanken, Empfindungen und Vermutungen loszuwerden, die ihnen bei ihrem noch nicht abgeschlossenen Studium durch den Kopf ziehen? Im günstigen Falle können sie die Geburtswehen einer wirklichen Erkenntnis sein und für den betreffenden Mann Wert haben, aber so wenig sonst die Geburtswehen die Lebensfähigkeit des neugeborenen Kindes garantieren, ebenso wenig ersetzen die verschlungenen Wege der stets wechselnden Vermutung und Reflexion, auf welchen der individuelle Geist zu wirklicher Erkenntnis kommt, den allgemein gültigen Beweis für ihre Wahrheit. Den Freunden, die sich für das Individuum interessieren, kann man sie mitteilen; dem Publikum gegenüber, dem es an der wissenschaftlichen Erkenntnis liegt, thut man am besten davon zu schweigen, bis zu der Vermutung auch die für jedermann einleuchtenden Beweisgründe hinzugefunden sind, welche sie zur Erkenntnis erheben. Es gereicht ja niemandem zur Unehre, über Dinge zu schweigen oder seine Vermutungen zurückzuhalten, über die sich heute nichts wissen läßt, auch wenn man sich mit ihnen auf dem Wege zur Erkenntnis

befindet und sie verraten sollten, daß das instinktive Gefühl mit der Wahrheit in Kontakt gekommen ist. Sollte aber einer buchhändlerisch veranlaßt sein, darüber zu schreiben, so hat er hinreichend Gelegenheit, sich verdient zu machen, indem er durch exakte Beobachtung und Sammlung der Erscheinungen das Problem konstatiert und von den vorhandenen Lösungen desselben nachweist, daß sie nicht taugen oder eben Hypothesen sind, mit denen, als seien es Thatsachen, nicht gerechnet werden darf. Es ist natürlich, daß dabei neue Vermutungen entstehen, da der menschliche Geist sich bei dem wahrgenommenen Widerspruch oder den Lücken in der Kette der Erscheinungen nicht wohl fühlt, und niemand kann es dem Forscher verargen, wenn er solche mit der Nüchternheit und Selbstbescheidung äußert, die das Bewußtsein von den Grenzen ihres Wertes mit sich bringt. Denn sie können der künftigen Forschung den Weg vorzeichnen und den Blick für die wiederholte Beobachtung der als schon bekannt geltenden Wirklichkeit schärfen. Aber dann müssen sie auch rechter Art sein und nicht von der heute vorliegenden Erscheinung mit einem Sprunge in die Uranfänge des Werdens hineinsetzen, in die Natur des Dinges an sich, um daraus die Erscheinung herzuleiten. Denn so gewiß diese zusammenhängen, so gewiß ist das Ding an sich nicht isoliert, sondern integrierender Bestandteil eines Komplexes vieler Dinge an sich, und es kann sich nicht zur Erscheinung bringen unbeeinflußt durch die Natur aller dieser, mit denen es in der Beziehung der Wechselwirkung steht. Auf der andern Seite ist jede fixierte Erscheinung nur der momentane Ausschnitt aus einem Ganzen der Bewegung, welche die erscheinenden Dinge vollbringen. Wissenschaftlichen Wert hat daher nur die Vermutung, welche unter dem stillen Vorbehalt der Natur des Dinges an sich und in Erwägung aller Möglichkeiten auf Grund der heutigen Beziehung der Elemente einer Erscheinung ein Bild des allernächst vorher gelegenen Standes der Dinge zu entwerfen sucht, von welchem aus die heutige Wirklichkeit sich als der erste Fortschritt seiner Erscheinung begreifen läßt.

Daß aber in der That private Metaphysik in die historische Untersuchung eingemischt wird und sie um die anzustrebende allgemeine Evidenz bringt, sei mir erlaubt an zwei kleinen Beispielen

zu veranschaulichen. Der von mir aufrichtig hochgeschätzte Mitarbeiter dieser Zeitschrift Ed. König hat neulich gelegentlich einer Besprechung des trefflichen und fesselnden Buches von Lucien Gautier zu Lausanne über Ezechiel die von mir gegebene Erklärung der Eigentümlichkeit der Verkündigung Ezechiels aus seinen eigentümlichen somatischen Zuständen als eine gottesunwürdige zurückgewiesen. Ich erwähne dieses nicht, um die Vermutung auszusprechen, daß er doch wohl nicht mit der Überlegung meine Abhandlung gelesen haben möchte, mit der ich sie geschrieben, das bin ich gewohnt; auch nicht, um mich zu beklagen, daß die Leser des Luthardtschen Literaturblattes nun von mir sagen können, ich denke und lehre gottesunwürdig über die Propheten. Denn ich bin von Jugend auf dazu erzogen worden, meinen Kurs zu steuern in geduldiger Unbekümmertheit um das, was die Menge dazu sagt; und unter jenen Lesern mag ja der eine oder der andere sich zu meiner Entschuldigung dessen erinnern, daß auch gegen den Apostel Paulus der Vorwurf erhoben worden ist, er lehre mit seiner Verkündigung des Gekreuzigten gottesunwürdige Thorheit. Aber darauf möchte ich den Finger legen, daß hiermit ein Kanon gleichsam der Etiquette für das Ding an sich, das sich zur Erscheinung bringen will, in die Reihe der Argumente bei der rein historischen Frage eingeführt wird, ob der Prophet kataleptische Zustände erlebt, ob er sie bloß simuliert, ob er es als Gottesbefehl bezeichnet habe, bestimmte, jenen Zuständen entsprechende Körperhaltungen anzunehmen, um diesem Befehle dann nicht nachzukommen, weil es Gott kein Ernst damit gewesen und es auch ohne das gehe. Denn diese drei Möglichkeiten stehen zur Wahl. Nun ist es gewiß nicht ohne Interesse, wenn ein Forscher durch eigenartige Intuition einen Inbegriff des Gotteswürdigen gewonnen hat, welcher ihn bestimmt, die erste dieser drei Möglichkeiten ohne weiteres auszuschließen. Aber es ist mir unklar, wie er es anfangen will, diesen Inbegriff uns anderen als eine methodische Regel aufzunöthigen, nach der wir aus der uns allein vorliegenden konkreten historischen Erscheinung gewisse Elemente ignorieren und wegdeuten dürften, um dann einen metaphysischen Ezechiel an sich zu haben. Der würde gewiß ganz und gar gotteswürdig im Sinne Königs sein; aber man würde das

Gefühl nicht los, daß er auch andere Möglichkeiten der empirischen Erscheinung hatte, und daß es vielleicht besser gewesen wäre, wenn er nicht die gewählt hätte, die er nun einmal angenommen hat.

Ein versteckteres Beispiel, welches ich wähle, weil es Bedeutung hat für nachfolgende Untersuchung, bietet mir der Kommentar Dillmanns zum Deuteronomium, eines Mannes von bewunderns-wertem Fleiße und umfangreichem Wissen. Hier ist (S. 229) zu dem in Kap. 5—28 vorliegenden wirklichen Bundesbuche, welches keine solche hat, die Behauptung aufgestellt, sein Verfasser werde es nicht ohne eine erzählende Einleitung über die Situation gelassen haben, aus welcher heraus Mose so geredet. Das ist eine Vermutung, die auszusprechen man keinen hindern kann. Aber sie wandelt sich unter der Hand in eine erwiesene Thatsache, wenn ich sehe, wie Dillmann alsbald die Kap. 1—4 unter dem Gesichtspunkte der Absicht analysiert, diese hypothetische Einleitung wiederzufinden. Auch hier liegt die unbefugte Metaphysik auf der Hand. Denn genau besehen sagt jene Vermutung nur, daß der Berliner Gelehrte, wenn er jenes Buch hätte schreiben und ver-öffentlichen sollen, so verfahren wäre. Nun kann es ja interessant sein, sich ein Deuteronomium an sich zu denken, und unter den Faktoren, die es beim Eintreten in die Erscheinung sollizitieren und bestimmen, ein metaphysisches Urbild des auf die Einleitung erpichten modernen Gelehrten. Aber was sollen diese Gedanken den weniger feinen Geistern unter den Lesern nützen, die nur die Er-scheinung des Gelehrten kennen, der zwar die Einleitung vermißt, aber doch auch keine veranlaßt hat, und die Erscheinung jenes Buches, in welcher sich keine Einleitung findet, die es deshalb für die erste Aufgabe halten, das Buch unter dem Gesichtspunkte zu begreifen, daß es ganz sei, was es sein wolle, und erst, wenn das nicht geht und hinreichende Beweise aus der Wirklichkeit dazu-kommen, als einen Torso, dem ein absichtlicher oder zufälliger Bruch einen notwendigen Bestandteil seiner Gestalt geraubt hat?

Aber es ist Zeit, daß ich mich meiner eigentlichen Aufgabe zuwende, nach der negativen Kritik des Ausgangspunktes der bis-herigen Pentateuchforschung zu der positiven Ausmittelung des Fundamentes für die künftige. Jene fing mit der Genesis an und stützte sich auf die Thatsache des Wechsels der Gottesnamen

im gedruckten Hebräer und auf den Sukkurs zweier Hypothesen: erstens, daß dieser Wechsel schon dem Urtext angehört habe, und zweitens, daß er überall auf einen Wechsel der Quellen zurückzuführen sei, deren der Verfasser des Urtextes sich bedient habe. Astruc konnte so verfahren, denn ihm sagte Überlieferung, daß Mose die Genesis geschrieben habe und zwar in ihrer heutigen Textgestalt. Es ist ein übles Erbe, welches der Pentateuchforschung anhängt, daß sie noch heute ebenso verfährt, obwohl jene Überlieferung ohne entsprechenden Ersatz aufgegeben worden und über die hypothetische Natur der beiden anderen Sätze kein Zweifel mehr ist. Aber wenn die Augen einmal beständig auf eine Sehweite eingestellt worden sind, so werden sie blöde für alles, was nicht in sie hineinfällt. Sonst hätte die Forschung mit Beiseitestellung der hypothetischen Figuren der Quellenschriftsteller vor allem den letzten Verfasser des abgeschlossenen Werkes zu ergründen suchen müssen, um ihm die Rolle des Astrucschen Mose zu übertragen.

Das nun ist ein schwieriges und nur in allmähliger Annäherung zu erreichendes Werk, da die Thora zu den alten Geschichtsbüchern gehört, welche jedes direkten Bekenntnisses über Namen, Zweck und Zeit ihres Verfassers sich enthalten und auf die Fragen hiernach nur insofern Antwort geben, als diese mit anderen Fragen verbunden sind, auf welche sie die Antwort nicht weigern. Da nun der Geschichtserzähler mit seiner Erzählung seine Zeitgenossen und deren Nachkommen ergötzen oder belehren will, mithin der Schlußpunkt seiner Erzählung der wirklichen Zeit seiner Leser am nächsten gelegen ist, so orientieren wir uns durch die Betrachtung dieses Schlusses und seiner Beziehung zu allem Vorangehenden am sichersten über die Leser, denen, und über die Absicht, mit welcher der Verfasser ihnen dienen wollte, und damit mittelbar auch über ihn. Auf diese Weise erhalten wir Aufschluß über Entstehungszeit und Verfasser des kanonischen Königsbuches und der Chronik, indem wir dort das letzte Kapitel und hier die Bücher Esra und Nehemia als den Schlußabschnitt der Chronik näheren Betrachtungen unterziehen; und für die Erforschung des Buches Jesaia wäre es ersprießlicher gewesen, wenn sie von Jes. 63, 7 ff., statt von Kap. 1 ausgegangen wäre. Behandelt aber ein Geschichtsbuch mehrere Perioden oder gibt sich sein Schluß-

abschnitt als Fortführung eines früheren Werkes, so wollen mit dem absoluten auch die vorläufigen Abschlüsse, wie z. B. 2. Kön. 17, in Betracht gezogen sein, wenn es gilt, über den Verfasser oder die von ihm fortgeführte oder benutzte Darstellung Aufschluß zu gewinnen.

Unter diesen Umständen ist es geboten, bei der literarischen Untersuchung der Thora vom Deuteronomium auszugehen; denn seine Schlußverse (34, 10—12) scheiden das, was vorhergeht, ausdrücklich als normative Gestalt der mosaischen Bundespredigt von allem, was nachfolgt, haarscharf ab, obgleich die Erzählung unaufhaltsam zu diesem weiter drängt. Der Verfasser ist sich also bewußt, mit dem letzten Gesetzesvortrage Moses in einer seinen Lesern verständlichen Weise den Schluß der mosaischen Thora erreicht zu haben, und da jener in der nachdrücklichsten Art als für alle, auch die fernsten Generationen, verbindlich hingestellt wird (29, 13 ff.), so muß er im wesentlichen das repräsentieren, was zur Zeit des Schreibers bei seinen Lesern als die noch heute gültige Gestalt mosaischer Predigt bekannt war. Daß die hiermit gegebene Parallele zwischen dem Berichte, welcher die mosaische Predigt bis zu ihrer jüngsten, noch heute gültigen Gestalt verfolgt, und dem Berichte über die Schicksale Israels unter dem mosaischen Bunde, welcher mit den beiden die Gemüter heute ausfüllenden Ereignissen, der Zerstörung des jüdischen Staates und der Wiedererhebung des letzten davidischen Königs schließt, schon früh erkannt worden ist, geht aus der Thatsache hervor, daß die Ordner der jüdischen Lesebibel die bis 2. Kön. 25 reichende Fortsetzung der Erzählung mit unter den für sie unpassenden Titel „Die Propheten" gestellt haben, die sich nur erklärt aus dem Mose und die Propheten einander gegenüberstellenden Schlußworte des Deuteronomiums.

Wegen dieser Parallele nun und weil der deuteronomische Gesetzesvortrag des Mose künstlich in die unaufhaltsam weitereilende Erzählung eingetragen und nach hinten gegen sie abgeschieden ist, darf man von vornherein den Urheber des heutigen Pentateuchschlusses in der Nähe dessen suchen, der jene ganze Erzählung abgeschlossen hat, in welche er eintrug. Leider bringt diese Erwartung aber nur Verlegenheit. Denn freilich steht jetzt das kanonische Königsbuch in unzerreißbarem Zusammenhange mit der pentateuchischen Erzählung; aber ob sein Verfasser oder ein späterer

sie hergestellt, wissen wir nicht. Da jener ferner nach eigenem Geständnis das Buch der jüdischen Könige exzerpiert, so weiß man im ersteren Falle nicht, ob der Verfasser auf eigene Hand den Zusammenhang nach oben hergestellt oder ihn nur aus dem jüdischen Königsbuche übernommen hat, sei es nun, daß dessen erste Hand oder dessen letzte ihn knüpfte. Noch weiter aufwärts zurückzugreifen und ältere Abschlüsse der Geschichtserzählung aufzusuchen, wird deshalb nicht nötig sein, weil die Art und Weise, in welcher der Verfasser des kanonischen Königsbuches und sein Vorgänger, der Autor des Buches von den jüdischen Königen, den Wert und Unwert der einzelnen Könige bestimmen, der Gesichtspunkt und die Ausdrücke ihres Urteils in auffallendstem Maße mit dem deuteronomischen Gesetzesvortrage übereinstimmen, als sei auch für sie selbst und ihre Leser eben jener der definitiv gültige Kanon der Bundespflichten Israels nach Haupt und Gliedern.

Indessen diese auffallende Thatsache, daß das letzte Buch des Pentateuches und ebenso der letzte ums Jahr 561 abgeschlossene Teil des großen israelitischen Geschichtswerkes jedes in seiner Weise die deuteronomische Bundespredigt des Mose als heute gültige Autorität für Israel hinstellen, bietet für sich allein keinen hinreichend festen Anhalt für die weitere Untersuchung. Denn sie wandelt sich sofort mit der Frage nach dem Grunde in ein Rätsel, über dessen Lösung man nur vage Vermutungen anstellen kann, wenn nicht sichere Überlieferung den Faden in die Hand gibt; und bei dem Pentateuchschlusse fehlt es außerdem an einem so sicheren chronologischen Datum, wie es das Jahr 561 für das Königsbuch ist, und welches die Zeitgrenze angäbe, unterhalb deren der Vf. sein Werk vollendet hat. Glücklicherweise haben wir aber eine solche Überlieferung in dem Berichte des kanonischen Königsbuches und seiner Quelle über die vom Könige Josia vorgenommene öffentliche Verpflichtung aller seiner Unterthanen auf eine bestimmte Auslegung des göttlichen Bundes. Damit bekennen ihre Verfasser, daß es der Eindruck dieser neuen Ordnung ist, der sie so über Wert und Unwert der Personen und Zustände der Vorzeit zu urteilen veranlaßt, wie sie gethan haben. Denn daß sie für sie Epoche gemacht, geht deutlich nicht

bloß aus der auffallenden Ausführlichkeit hervor, mit der über Anlaß und Wirkungen derselben erzählt wird, sondern auch aus der Thatsache, daß eine sonst für die Erzählung gleichgültige Tempeleinrichtung unter dem über 200 Jahre älteren Könige Joas mit dem Blicke auf das unter Josia Geschehene in aller Breite beschrieben ist (12, 5 ff.). Sie dient eben zum Verständnis des letzteren; und es ist charakteristisch, daß der Vf. des kanonischen Königsbuches, der sonst eine unbarmherzige Schere führt, gegen seine Gewohnheit diesen Detailerzählungen breiten Raum gelassen hat.

Dazu kommt ein höchst merkwürdiger Bericht im Buche Jeremias über ein Kapitel seiner Predigerthätigkeit, der, weil sofort in die erste Person des Propheten übergehend (11, 5), aus seinem eignen Berichte von demjenigen exzerpiert worden ist, welcher in V. 1 die Worte als Abschnittsüberschrift vorsetzte: „das Wort, welches von Jahve her an Jeremia kam und so lautete". Der nun folgende Satz „höret die Worte dieses Bundes" führt uns mitten in die Predigt hinein. Der Prediger hat etwas objektiv Gegebenes vor sich, auf das er die Zuhörer hinweist, welches er ברית nennt und welches gehört wird, indem er die Worte ausspricht, aus denen es besteht. Aber statt daß diese Worte nun folgen, wird, als seien sie ohnehin Jeremia und den Lesern seines Buches bekannt und als brauche jener keine Rekapitulation ihres Wortlautes, noch eine Instruktion für seine Wiedergabe derselben, die eilige Formel eingesetzt: „und dann (nach diesem Anruf) redest du sie (nämlich die Worte dieses Bundes; spr. דִּבַּרְתָּם statt des ungehörigen und auch von Sept. verurteilten Plurals der 2. Person) zu dem Bürger Judas und zu dem Bewohner Jerusalems (V. 2) und sagst zu ihnen: so hat Jahve der Gott Israels gesagt: verflucht der Mann, der nicht hört auf die Worte dieses Bundes (V. 4), die ich in der Zeit der Erlösung aus Ägypten euren Vätern mit der Erklärung anbefohlen habe, höret auf meine Stimme und thut sie, so sollt ihr mir zum Volke werden, und ich meinerseits euch zum Gotte, (V. 5) um meinen Eidschwur an eure Väter über das gesegnete Land zur Ausführung zu bringen". Es liegt auf der Hand, daß dieses Wort der aparte feierliche Abschluß ist, den der Prophet demjenigen hinzufügen

soll, was er ohne ausdrückliche Instruktion als Dolmetscher des aus der mosaischen Zeit stammenden Bundes nach dem Aufrufe „höret zu“ in V. 2a vorgetragen hat. Und indem er nun, wie ein Liturg dem feierlichen Schlußworte Gottes mit der Formel respondiert: „Amen, Jahve!“ (V. 5b) macht er dem Kreise seiner Zuhörer vor, was sie auch ihrerseits werden zu thun haben, nämlich sich durch bejahendes Gelübde unter den Fluch stellen, der die Rückseite der verpflichtenden Kraft jenes Bundes ist.

Hiermit unmittelbar verbunden ist eine zweite Erzählung aus späterer Zeit, in welcher Jeremia in erster Person berichtet, Jahve habe ihm befohlen (V. 6) „lies alle diese Worte in den Städten Judas und auf den nach Jerusalem führenden Straßen, indem du sagst: höret die Worte dieses Bundes und thut sie, (V. 7) denn euren Vätern schärfte ich bei der Heraufführung aus Ägypten bis auf diesen Tag in immer wiederholter Einschärfung ein „höret auf meine Stimme“; (V. 8) sie aber hörten nicht — und wandelten ein jeder in dem Gedanken ihres bösen Herzens, und so ließ ich über sie kommen alle Worte dieses Bundes, den ich befohlen hatte zu thun, und sie thaten ihn nicht“. Vergleicht man diese beiden Abschnitte, so liegt auf der Hand, daß es sich beide Male um Empfehlung derselben bestimmten Bundesworte handelt, nur daß sie im zweiten deutlich als in der Gestalt eines zu lesenden Buches gegeben bezeichnet werden, was sofort auch die oben hevorgehobene rätselhaft summarische Ausdrucksweise in V. 2 befriedigend erklärt. Denn daß Jeremia nicht etwa mit den zu lesenden Worten in V. 6a das Buch seiner Weissagungen meine, gibt er dadurch zweifellos zu verstehen, daß er in V. 6b und V. 8 den Ausdruck „die Worte dieses Bundes“ dafür einsetzt.

Ebenso deutlich ist aber auch die Verschiedenheit: im ersten Abschnitte will der Prophet, zu einer bunten Versammlung von Hauptstädtern und Provinzialen in Jerusalem (wie 26, 2; 36, 9) redend, die Zuhörer zu einer feierlichen Selbstgelobung an die Pflichten des Bundes bewegen; deshalb lockt er sie mit der Verheißung, welche seit der Gründung Israels an ihre willige Übernahme und Erfüllung gebunden ist und welche dahin lautet, daß Jahve sich thatsächlich in der durch den Eidschwur an die

Patriarchen als Programm seiner Weltregierung vorgezeichneten Weise zu Israel als seinem Volke bekennen werde. Im zweiten Abschnitte dagegen finden wir den Propheten auf dem Lande umherziehend mit dem betreffenden Buche in der Hand, um es durch Vorlesen dort bekannt zu machen und zu fordern, daß die Hörer danach auch wirklich leben und seinen Inhalt nicht auf die leichte Achsel nehmen. Der Sorge, daß dieses geschehen könne, und der Warnung, daß man doch nicht so thun möge, entspricht es, wenn er nicht an die Verheißung, sondern an den Fluch erinnert, welchen der Bund, wie er hier schriftlich ausgedrückt vorliegt, ebensowohl involviert, wie die Segensverheißung. Aber der Fluch ist kein bloßes Gedankenbild von einer möglichen oder sicheren Zukunft, sondern die Hörer können ihn als Wirklichkeit anschauen, wenn sie sich die Vergangenheit vergegenwärtigen, welche von der Gründung Israels bis dicht an die Gegenwart herunterreicht und als die Zeit der Väter abgeschlossen vor der im Flusse befindlichen Gegenwart der Zuhörer liegt. Für jene Zeit ist es charakteristisch, daß Israel seit seiner Gründung das Zeugnis des Gehorsam fordernden Bundes hatte, daß es dasselbe aber in selbstgewissem Eigenwillen verwahrloste und unbeachtet ließ, um dann zu seinem Schaden die reelle Macht über die Dinge unliebsam zu erfahren, die hinter diesem verachteten Worte steht. Für die Gegenwart aber, für die Kinder „jener Väter", ist es charakteristisch, daß das Zeugnis jenes Bundes aufs neue mit der Forderung des Gehorsams ergeht, daß die gegenwärtigen Hörer daher die Möglichkeit haben, ihr mit der That in Leben und Wandel nachzukommen und damit sich eine Zukunft zu sichern, welche von dem Unsegen frei ist, den die Vergangenheit erfahren hat. Diese Gegenwart meint der Prophet mit dem Ausdrucke „dieser Tag" in V. 7, und so scharf gegen die Vorzeit abheben konnte er sie nur, wenn ein ganz notorisches Ereignis im Gedächtnis seiner Hörer haftete, welches seine Natur nach als das Anfangsdatum eines neuen Versuches Jahves mit seinem Volke gelten konnte.

Hierauf folgt ein dritter Abschnitt, der in noch spätere Zeit herabführt; da vernimmt Jeremia von Jahve das Verdikt, daß eben dasselbe Subjekt, welches in V. 2 gesetzt war „die

Bürger Judas und die Bewohner Jerusalems" der Rebellion schuldig befunden worden seien (V. 9); sie seien zurückgekehrt zu den Sünden ihrer früheren Väter, welche Jahves Worten den Gehorsam weigerten, während sie fremden Göttern gerne dienten (V. 10). So habe denn wie das Haus Israel, so auch das Haus Juda den Bund gebrochen, den Jahve mit ihren Vätern geschlossen, und werde Jahve sie von nun an teilnahmlos den von ihm selbst geordneten üblen Konsequenzen ihres Verhaltens anheimgeben (V. 11—13), und selbst des Propheten Fürbitte weder Aufschub, noch Milderung des Unglückes erwirken (V. 14).

Hier also redet der Prophet in einer Zeit, wo das öffentliche Verhalten des Volkes wie eine direkte Auflehnung gegen den zuvor empfohlenen und dann zur gewissenhaften Nachachtung eingeschärften Bund erschien, und wo die Gewißheit, daß der Fluch desselben nun seinen unaufhaltsamen Lauf nehmen werde, die weitere Fürbitte um Abwendung des Schlimmsten im Munde des Propheten erstickte. Diese Auflehnung wird aber als Rückkehr auf verlassene Wege bezeichnet; die Angeschuldigten haben also eine Zeit hinter sich, in welcher der Bund in öffentlicher Geltung stand und das Leben des Volkes den Willen bekundete, sich in der Richtung dieses Bundes zu bewegen. Eben darum nennt er die Väter, deren Wege man wieder aufgesucht hat, die früheren, die ersten Väter. Zwischen diesen und den Angeredeten stehen eben letzte Väter in der Mitte, d. h. eine Generation, welche die Worte des Bundes vernommen und ihre Erfüllung willig über sich genommen hat.

Bei der bekannten Entstehungsweise der Schrift Jeremias aus einem Diktate an Baruch, in welchem er die Erinnerung an die mannigfaltigen Gestalten seiner bisherigen Predigt zu einem einzigen großen Zeugnisse zusammenzudrängen suchte, und bei dem gewaltigen Einflusse, den die Verwandschaft der Sachen auf diejenige Ideenassoziation ausübt, die wir Erinnerung nennen, ist es von vornherein zu erwarten, daß der Prophet bisweilen, um eine bestimmte Materie auf einmal zu erschöpfen, chronologisch weit auseinander gelegene Aussprüche zu unmittelbarer Reihenfolge kombiniert. So hat er von Kap. 30 an die guten Worte zu einem Trostbuche für die Zukunft zusammengestellt, die er, der Unheils-

prophet, doch auch je und je zu verkündigen Anlaß gehabt. Ebenso hat er hier in einer bei der Bekanntheit der Sachen erklärlichen summarischen Kürze zusammengedrängt, was für die Beziehung seiner Predigt auf das mosaische Bundesbuch charakteristisch war. Es hat eine Zeit gegeben, wo dasselbe nach Gottes Fügung aufs neue vor das Volk hintrat, um die Vergangenheit als eine Zeit der Nichtbeachtung desselben und des sie angekündigtermaßen strafenden Unsegens zu beleuchten und zu neuer Annahme behufs besserer Erfüllung mit der ebenfalls darin enthaltenen Verheißung zu locken. Es hat weiter eine Zeit gegeben, wo die Voraussetzung bestand, daß das Volk als politische Einheit diesem Buche nachzuleben über sich genommen habe, und deshalb seinen einzelnen Lokalgruppen der Wortlaut desselben gepredigt und zur Nachachtung eingeschärft werden mußte. Und endlich hat Jeremia eine Zeit erlebt, wo das Volk als politische Einheit die neu übernommenen Bundespflichten wie ein lästiges Joch thatsächlich abgeworfen und aufs neue einen eigentlichen Bundesbruch begangen hat, so daß keine andere Aussicht mehr ist, als auf die völlige Verwirklichung seines Fluches in einem dem früher Erlebten analogen Untergange des noch vorhandenen Volksbestandes.

Erinnert man sich nun, daß die Predigt des Jeremia, als diese Abschnitte geschrieben wurden, die wechselvollen Zeiten vom 13. Jahre des Josia bis mindestens in die Mitte des ihm den Märtyrertod zudenkenden Jojakim begleitet hatte, so wird man nicht zweifeln, daß Jeremia hier eben dasselbe im Sinne hat, was die Erzähler des Königsbuches aus der Zeit dieser Könige und über ihr Verhalten zu dem wieder aufgefundenen Bundesbuche berichtet haben. Und da die maßgebenden Ausdrücke, insbesondere die liturgische Formel, deren Jeremia sich bedient, dem deuteronomischen Gesetzesvortrage (Deut. 27, 26) des Mose auffallend homogen sind, so ist es eine naheliegende Vermutung, daß die Einsetzung desselben in die pentateuchische Geschichtserzählung als des jüngsten und letzten Vermächtnisses Mose ursächlich mit den Thatsachen zusammenhängt, welche Jeremia und die Verfasser des Königsbuches aus der Zeit des Josia bekunden, insbesondere mit der von ihm herbeigeführten Verpflichtung des Volkes auf das wiedergefundene Bundesbuch.

Die Untersuchung wird sich daher zunächst auf die zwei Fragen zu richten haben: erstens: was war es für ein Buch, das unter Josia aufgefunden und neu eingeführt wurde? zweitens: wo haben wir dasselbe in der gesetzlichen Literatur zu suchen?

Es war im 8. Monate des Jahres 622 (s. über die Chronologie meinen Kommentar zum Königsbuche S. 475 und 494), als während einer Reparatur des inneren Heiligtums und bei Gelegenheit einer Revision der im Tempelärar aufbewahrten Bestände der heiligen Baukasse der sie verwahrende Hohepriester Hilkia dem königlichen Abgeordneten Saphan am Schlusse der Revision und der aus jener Kasse zu machenden Zahlungen an die heilige Bauzunft ein Buch des Gesetzes mit der Erklärung übergab, er habe es im Heiligtum gefunden (2. Kön. 22, 3. 8). Daß dieses bei dem Abbruch und der Aufräumung alter Baulichkeiten, insbesondere der Aufbewahrungsstätte der Urkunden und Schätze des Tempels, oder wie die Chronik (II, 34, 14) sagt, beim Herausschaffen des Geldes geschehen sei, ist eine sehr natürliche Vorstellung; aber das Königsbuch gab, obwohl sein jetziger Text vor V. 8 eine Lücke zeigt, darüber keine ausdrückliche Auskunft. Denn ihm lag alles daran, deutlich zu machen, daß das betreffende Buch ohne vorgängige Empfehlung und ohne begleitende Dolmetschung direkt an den König Josia gekommen, daß sein Inhalt die Seele desselben unmittelbar irritiert hat, und daß die nun folgenden Entschlüsse und Maßregeln des Königs aus seiner eigensten Initiative hervorgegangen und auf den Eindruck zurückzuführen sind, den die unmittelbare Berührung mit dem Buche bei ihm zurückgelassen hatte. Mit einer Reserve, wie sie nur bei oder gegenüber einem Augenzeugenberichte begreiflich ist, läßt der Erzähler erst am Ende des langwierigen Kassengeschäfts, als handle es sich um ein Letztes, das vor dem Abschiede noch zu erwähnen sei, den Hohenpriester das Buch an Saphan mit der Bemerkung übergeben, daß er es im Heiligtum gefunden habe, und daß sein Inhalt gesetzlicher Natur sei. Es ist ihm die Entdeckung eines bisher unbekannt gebliebenen Stückes aus dem Archiv des Gotteshauses, die er dem Vertreter des Königs nicht verschweigen darf. Aber zu weiterem fühlt er sich auch nicht verpflichtet, und indem er ohne

jeden Rat, ohne jede Weisung und Warnung das Buch abliefert, schiebt er dem Beamten und eventuell seinem königlichen Herrn die ganze Verantwortung für das zu, was mit dem Buche und in Anlaß desselben weiter geschehen soll.

Ganz ebenso verfährt aber auch der königliche Beamte bei seiner Berichterstattung (V. 9). Recht im Kontraste mit dem aus der geschichtlichen Erfahrung erwachsenen Gefühl der Leser von der absoluten Wichtigkeit des Fundes gegenüber den in gewohnter Weise erfolgenden Prozeduren des Kassengeschäftes, berichtet er erst ausführlich über die Erledigung des letzteren, um dann die knappen Worte daran zu schließen: „Der Priester hat mir ein Buch gegeben", und die natürlicherweise zu erwartende Notiz über seinen Inhalt dadurch zu ersetzen, daß er dem Könige ein Stück daraus vorliest. Indem er nicht einmal die Worte des Priesters sich anzueignen wagt, sondern sich darauf beschränkt, die nackte Thatsache, daß er es vom Priester empfangen, zu konstatieren und dem Könige das Geschäft des Lesens abzunehmen, entzieht er selbst sich aller Verantwortung. Das Buch ist verantwortlich für seinen Inhalt, der Priester mag verantworten, daß er es ihm, dem Beauftragten des Königs, übergeben, und durch Aufschluß über seine Abkunft es legitimieren; der König endlich mag Stellung dazu nehmen, wie es ihm sein Amt und sein Gewissen befiehlt! So verfährt man aber bei Entdeckungen, welche gefährlich sind, weil sie den in der öffentlichen Meinung herrschenden Vorstellungen widersprechen, gegen die gewohnte Praxis des öffentlichen Lebens Protest erheben, weil man weiß, daß sie die oberste Stelle zu schwerwiegender Entschließung nötigen, aber nicht weiß, zu welcher, und ob sie nun zu positiver oder negativer Entscheidung führe, an keiner von beiden mit selbständiger Verantwortlichkeit beteiligt sein will. Dem entspricht denn auch der Eindruck, den die Entdeckung auf den König hervorruft (V. 11 ff.), und der sich in die Reflexion umsetzen läßt: ist dieses Buch, was es sein will, dann ist unsere ganze von den Vätern überkommene religiöse Verfassung und Praxis illegitim vor Gott, und erklärt sich der ganze Prozeß des Herunterkommens unseres Staates nur aus der strafenden Reaktion Gottes gegen die Verwahrlosung der von ihm vorgeschriebenen Verfassung durch unsere Väter. Aber ἁμαρτία οὐκ

ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου, der König konnte so nur urteilen, wenn er der Überzeugung geworden war, daß den Vätern diese Verfassung einmal ausdrücklich übergeben gewesen sei, und wenn das wiedergefundene Buch durch sich selbst genügenden Beweis dafür abgab, daß die Väter sie besessen.

Was dann weiter erzählt wird (V. 12 ff.), zeigt, daß der König das Wiedererscheinen dieses Buches als ein von Gott herrührendes Omen angesehen hat, mit dem ihm und seinem Volke etwas Besonderes gesagt sein wolle, und dessen Sinn und Bedeutung die religio des Altertums nur aus bewährtem Prophetenmunde erfahren konnte. Indem dieser ihn nun versicherte, daß Jahve noch heute zu den Fluchworten, welche dieses Buch enthalte, als zu dem Programme seines Verhaltens gegen Jerusalem sich bekenne, und doch auch um seiner demütigen Buße willen den König verschonen wolle, wußte er, daß Gott auch noch heute die Bundesforderungen aufrecht erhalte, welche dieses Buch predigte, und daß bußfertige Umkehr zu ihrer Erfüllung und Selbstbefehlung an Gottes Gnade unter resignierter Anerkennung der Berechtigung des Fluches das rechte Verhalten sei, mit dem er der göttlichen Fügung dieses Omens zu entsprechen habe.

Die Bedeutung eines solchen Omens hätte das Hervortreten jenes Buches natürlich nicht gewinnen können, wenn durch Überlieferung oder historische und archivalische Nachforschungen seitens der priesterlichen Tempelhüter die Geschichte dieses Buches alsbald so hätte aufgedeckt werden können, daß sein Schwinden aus dem Gebrauche und sein Wiederhervortreten sich analogisch als Momente aller natürlichen Überlieferung literarischer Schätze von einem Geschlechte zum anderen darstellten. Indem der Erzähler den Priester Hilkia selbst mit unter denjenigen nennt, welche der König mit der Befragung der Prophetin beauftragt hat (V. 12. 14), gibt er zu verstehen, daß dieser Inhaber der gelehrten Überlieferung dem Buche ebenso ratlos gegenübersteht, wie der König selbst. Aber ebenso notwendig ist der andere Schluß, daß das Buch die Bedeutung, die es gewonnen hat, nicht erlangen konnte, so lange noch ein Schatten des Verdachtes möglich war, es verdanke einer Täuschung der menschlichen Schwachheit oder einem Betruge berechnender List den Schein seines Altertums. Dazu

ist die Sicherheit zu groß, mit welcher der durch ein Amtsgewissen ohnegleichen ausgezeichnete Josia und der mit der alten Litteratur vertraute, wegen der moralischen Sensibilität seiner Seele der Politik der Ringe und Parteien abholde und darum vereinsamte Jeremia jenes Buch als eine unbedingte Autorität ansehen, der gegenüber sie nichts als gehorsame Schüler sein dürfen. Dazu war ferner der Inhalt des Buches zu unangenehm. Josia müßte nicht der Sohn seines Königshauses gewesen sein und kein Herz für die Ehre und das Glück seines Volkes gehabt haben, wenn er leichtfertig eine gesetzliche Ordnung einführte, welche in demselben Maße, als sie Anerkennung fand, das Davidische Königshaus als Volksverführer und des Thrones unwürdig erscheinen ließ und dem Volke ein Urteil über seine Vergangenheit aufnötigte, welches allen Lebensmut für die Zukunft ersticken mußte. Hier war also kein Dank zu verdienen, und sofern man widerstrebte oder nur ungern folgte, bereitete sich der König geflissentlich das Odium eines kirchlichen Despoten und Gewissensbedrückers viel schlimmer, als wir es gelegentlich der Einführung eines neuen Katechismus, eines neuen Gesangbuches, einer neuen Liturgie durch königliche Entschließung erlebt haben. Und von Jeremia wissen wir, welch ein heftiger Kampf zwischen natürlichem Patriotismus und göttlicher Nötigung in seiner Seele getobt hat (K. 14—16; 20, 7 ff.), und wie schwer er an dem Vorwurfe trug, daß er ohne Herz für das Wohl und Wehe seiner Mitbürger in Zeiten der Depression seine prophetische Gabe nicht dazu gebrauche, Trost und Gottvertrauen einzusprechen, sondern daß er auch dann dieselben Unkenrufe über den nahenden Ruin ertönen lasse, mit denen er in besseren Zeiten die Freude des Volkes geflissentlich störe (s. z. B. K. 37). Ja, nach der engen Verbindung zu urteilen, in welcher hinter den oben erwähnten drei Abschnitten des 11. Kapitels der Nachstellungen gedacht wird, die er in seiner Heimat Anathot befahren, ist dieser Prophet, auch da, wo er es am wenigsten fürchten sollte, mit Anschlägen auf Leben und Ehre bedroht worden, weil er hartnäckig seinen Landsleuten die kategorischen Forderungen und Drohungen des Bundesbuches als unerwünschten Spiegel vorhielt.

Dieses alles läßt sich nur begreifen, wenn Josia, Jeremia,

der erste Erzähler des Königsbuches und die ganze Gruppe von Männern, welche sich dafür einsetzten, das aufgefundene Buch ins Leben einzuführen, die absolute Gewißheit hatten, einer göttlichen Fügung zu gehorchen, bei welcher jede menschliche Mache ausgeschlossen sei. Auf dasselbe Resultat kommen wir durch die Erwägung, daß auch nach der entschlossenen Reaktion des Jojakim das Bundesbuch seine Autorität nicht verloren hat; denn nicht bloß, daß der letzte Erzähler des Königsbuches, welcher mitten im Exil schreibt, denselben Standpunkt behauptet, wie sein Vorgänger, sondern auch der Nachfolger Jojakims, Zedekia, und die jüdischen Großen, gleichviel ob sie mit momentaner bona fides oder von vornherein mit mala fides, dann aber auf alle Fälle in Konzession an die öffentliche Meinung handeln, beugen sich gelegentlich unter dem Drucke des Unglückes, wo die Not beten lehrt, vor einer signifikanten Forderung dieses Gesetzes (vgl. Jer. 34, 14—16 mit Deut. 15, 1. 12. 13 und 21, 14). Die Reaktion des Jojakim ist also weder begründet, noch gerechtfertigt worden mit dem Versuche des doch sehr erwünschten Nachweises, daß das, was man abwerfe, nur ein Joch sei, welches Betrüger und Betrogene geflochten und aufgelegt haben. Sie ist vielmehr hervorgegangen aus der Hybris des sich selbst genügenden Fleischesmenschen, der in dem praktischen Glauben, daß Gott weder böse noch gut sei (Zeph. 1, 12), sich nicht erst die Mühe gibt, theoretisch zu prüfen, ob das nicht unecht sei, was in Gottes Namen vorgetragen wird, sondern von vornherein es für Papperlapapp hält, der auf sich beruhen mag. Und sie konnte Erfolg haben bei der großen Menge der Alltagsmenschen, welche, ohne das Ideal zu bezweifeln, nach dem Grundsatze „leben und leben lassen“ sich mit seinen strengen Forderungen in der Weise abfinden, daß sie sie theoretisch anerkennen und praktisch ignorieren.

Diesen Zustand der theoretischen Unangefochtenheit des Gesetzes, das unter Josia Jerusalem gereinigt hatte, und seiner praktischen Ignorierung im täglichen und öffentlichen Leben unter Jojakim zeichnet der Zeitgenosse Jeremias Zephanja 3, 1 ff. mit den Worten: „Ha über die erst besprengte und dann wieder besudelte, die gewaltthätige Stadt! (so ist mit Vergleichung von 2. Petri 2, 22; Prov. 26, 11 zu deuten), die auf keine Stimme hörte,

die keine Zurechtweisung annahm, an Jahve nicht glaubte, zu ihrem Gotte sich nicht heranmachte (V. 3). Ihre Fürsten sind mitten in ihr brüllende Löwen, ihre Richter sind Wölfe des Abends, die am Morgen nichts zu brechen gehabt (V. 4). Ihre Propheten sind Schwätzer, Männer der Täuschung, ihre Priester entweihten das Heilige, vergewaltigten die Lehre (V. 5), während doch (setze mit S. δέ ein ו vor) Jahve als ein Gerechter mitten in ihr ist, der kein Unrecht begeht: Morgen für Morgen thut er seinen Rechtsspruch, beim Frührot wird er nicht vermißt, aber der Ungerechte kennt keine Scham."

Aus dem Vorstehenden wird sich zur Genüge ersehen lassen, daß die Thesis moderner Gelehrter, das von Hilkia gefundene Gesetzbuch sei eine durch Intrigue dem harmlosen Könige Josia in die Hände gespielte Fälschung eines frommen prophetischen Mannes jener Zeit, vorausgesetzt daß sie sich nicht auf geheime, uns anderen bisher vorenthaltene Kunde stützt, nicht bloß von aller Tradition verlassen ist, sondern der guten, weil gleichzeitigen und von verschiedenen Zeugen bekundeten Überlieferung, die wir glücklicherweise hier einmal haben, geradezu ins Gesicht schlägt. Welche Kamele dabei verschluckt werden, gedenke ich seinerzeit bei der Betrachtung des Inhaltes des deuteronomischen Gesetzes darzuthun. Aber um die Beiseitelassung dieser billigen und alle Mühe der ferneren Untersuchung entwertenden Hypothese bei meinen allgemeinen und vorläufigen Überlegungen zu rechtfertigen, will ich schon hier die auch allgemeinen Reden kurz beleuchten, mit denen man das Unglaubliche plausibel macht. Das neueste „wissenschaftliche" Handbuch (Cornill, Einleitung ins Alte Testament S. 37f.) faßt sich darüber kurz also: ein prophetischer Mann habe die religiösen Grundsätze, die er gern zu öffentlicher Geltung bringen wolle, in der Form einer von Mose herrührenden Gesetzgebung aufgeschrieben. Wir haben hier ein Pseudepigraph und dieser Thatbestand war den hauptsächlich dabei Beteiligten (ob auch Josia und Jeremia?) bekannt — „ein lehrreicher Beweis dafür, daß schon damals Mose der Gesetzgeber und Religionsstifter *κατ᾽ ἐξοχήν* war, so daß nur unter seinem Namen ein Späterer als religiöser Gesetzgeber auf Gehör rechnen zu können glaubte.

Und das muß die Entschuldigung für jene Männer sein, daß sie kein anderes Mittel sahen, um ihr im Geiste Moses und zu Ehren Jahves geplantes Werk auszuführen."

Ich kann nicht verlangen, daß bei jedermann die Erwägungen vorausgesetzt werden, zu denen die Untersuchung der Überlieferung mich oben geführt hat, aber was ist das für ein wissenschaftliches, oder vielmehr borniert gläubiges Publikum, an das sich diese Verkündigung wendet? Gibt es keinen Leser darunter, der sich sagt: in einer Zeit, wo die Erfahrung seit Jahrhunderten, mochten sie es wirklich sein, mochten sie sich in Irrtum oder Betrug dafür ausgeben, Propheten Jahves aufwies, welche für ihre Predigt, wie für ein Gotteswort Gehör gefunden, wo eine Anzahl berühmter Propheten das Volk des Ungehorsams und der Widersetzlichkeit gegen die ihm seit Mose bekannte Thora geziehen hatten, da soll ein prophetischer Mann es für klug gehalten haben, das solide Prophetenfell aus- und den papiernen Rock des alten Mose anzuziehen, um desto sicherer seine Grundsätze zur Geltung zu bringen! Dieser selbe Mann legt dem Mose die ausdrückliche Hinweisung auf ihm gleichartige Propheten als seine Nachfolger in den Mund, (Deut. 18, 15—20) an die man sich nach seinem Tode bei Vermeidung der Ausrottung zu halten habe, aber nicht, um nun auf diese Überzeugung gestützt seine Weisungen in eines Propheten Namen zu erteilen, sondern um sich hinter den noch lebenden Mose betrüglich zu verstecken, damit er besser Gehör finde? Dieser Konfusionarius vereinigt also beides: den Glauben, daß der Name Mose seine Forderungen bei den Zeitgenossen zu effektiver Geltung bringen werde, und den Zweifel, daß der Name Mose seiner Forderung des Gehorsams gegen die Propheten als seine Nachfolger in der Autorität irgendwelchen Nachdruck verleihen werde; denn er meidet die Rolle des Propheten. Aber die Konfusion wird noch schlimmer. Woher kam es doch, daß das Volk auf gottesdienstliche Anordnungen nur hörte, wenn sie im Namen Mose vorgetragen wurden? Doch gewiß daher, daß Mose als der Gründer der gottesdienstlichen Verfassung seit Alters galt, und alle legitime, wahrscheinlich auch manche illegitime gottesdienstliche Gesetzgebung im Namen Moses verkündet wurde. Was für sonderliche Autorität durfte der Verfasser erwarten, seinem

Buche zu sichern, indem er ihm nur dieselbe alte Etikette aufklebte, welche die früheren Ordnungen auch hatten, zumal wenn es in tödlichen Widerspruch mit diesen trat, die sich im Besitz befanden? Mußte er nicht vielmehr fürchten, daß diejenigen, welche mit den bisherigen Ordnungen auch ihre eigenen Interessen und Ämter vertraten, sich in Zweifel an der Etikette auflehnen, die Täuschung wittern und herausfinden würden, und falls dieses nicht gelang, sich daranmachten, mit einem mindestens gleich guten Gewissen diesem Buche ein, sei es älteres oder jüngeres Vermächtnis des Mose gegenüberzustellen, welches seine Entwürfe vereitelte? (Jer. 8, 8). Er hatte doch kein Patent bekommen, nach welchem er allein fälschen durfte. War er nun wirklich ein prophetischer Mann, so mußte er doch nach Jes. 5, 20 f., 29, 15; Jer. 23, 24; 28; 29, 21 ff. auch ohne das fürchten, etwa von Propheten entlarvt zu werden. Oder beruhte bei ihm die Eigenschaft, welche ihm die Bezeichnung des prophetischen Mannes gewann, etwa darauf, daß er die Propheten aus der Nähe als tölpische Sanguiniker kennen gelernt hatte, von denen keine skeptische Kritik zu befürchten sei? Jemehr Leute aber nach dem von Cornill ermittelten „Thatbestande" an dem Betruge beteiligt waren, desto größer war die Gefahr der Entdeckung. Kurz, wie der Erfolg, so wäre auch der Mann unbegreiflich, und ehe ich ihn als wirklich denke, will ich mich lieber mit Josia und Jeremia an den Augenschein halten als mit den Modernen den Äther der reinen, durch die Überlieferung nicht genierten Erkenntnis atmen. Zur Besserung und zum Ausbau ihrer Hypothese möchte ich aber den modernen Gelehrten empfehlen, doch geradezu entweder den Josia oder den Jeremia selbst als Fälscher anzunehmen. Beide passen viel besser zu der Rolle. Waren sie einmal irgendwie überzeugt, diese Ordnung müßte aufgerichtet werden, so kam Josia das angeblich altmosaische Buch als Legitimation zu statten, denn er war der König und Jeremia war der Prophet, von denen und derengleichen das Buch im voraus redete. Und Jeremia, der einerseits unter altem Titel neues Gesetz lehrte und andererseits auf Grund prophetischer Erleuchtung predigte, durfte ebenfalls ein Interesse daran haben, für jenes wie für dieses ein urkundliches Papier vorzeigen zu können.

Solange nun die Hypothese nicht in dieser Richtung vervollkommnet und dann zugleich, etwa mit geschickter Benutzung der Worte Jeremias an Jahve: „Du betrogest mich und ich ließ mich betrügen" (20, 7), die Kleinigkeit erklärt ist, daß die Gewißheit des Berufes, für eine göttliche Sache Ehre und Leben einzusetzen, hier mit der Gewißheit identisch sein würde, sich für Lüge und Betrug zu opfern, so lange wird es uns anderen unverwehrt sein, nach der altmodischen Regel geschichtlicher Forschung von der erkannten Wirkung auf die Ursache zurückzuschließen, d. h. hier von dem oben ausführlich ermittelten Verhalten des Josia und Jeremias zu dem gefundenen Buche auf den göttlichen Finger, der in seiner Auffindung überraschend und unverkennbar hervorgetreten sein mußte. Wie das Buch für sich selbst zum Könige spricht und ihn unter seine Autorität zwingt, so muß auch die Fundstätte und die Art der Auffindung, die thatsächliche Beschaffenheit der etwa vergilbten, zerfetzten, verwischten, in Unordnung gelagerten Pergamente, die Altertümlichkeit der Schrift und die Beschaffenheit der Sprache, dieses alles für sich selbst ein hinreichend deutliches Zeugnis darüber abgelegt haben, daß dieses Buch vor unvordenklichen Zeiten vorhanden gewesen, dann zum alten Eisen geworfen und nur durch göttliche Vorsehung den Menschen zum Trotze erhalten und wieder ans Licht geführt worden sei. Es bedurfte nicht des Nachweises seines früheren Daseins durch gelehrte Forschung in den Annalen der Vergangenheit, um Glauben zu finden, und der Augenschein schloß jede Möglichkeit der Täuschung aus, so das für Skeptik kein Raum blieb. Oder sollte der „prophetische" Mann es gemacht haben, wie ich scherzesweise einen überaus geistvollen Schriftsteller und namhaften Gelehrten habe thun sehen? Ein vornehmer Freund der Brüder Grimm, der unter anderen litterarischen Verdiensten sich auch das erworben hatte, daß er einen Handwerksburschenroman der Vergangenheit ans Licht zog und neu herausgab, hielt auf seinem Schlosse zu bestimmten Jahreszeiten offenes Haus für eine bunte Gesellschaft geistreicher Leute. Ihm zu Ehren verfaßte jener erst erwähnte Schriftsteller in getreuer Nachahmung der Erzählungsweise und altfränkischen Sprache einen apokryphen zweiten Teil des Romanes, in welchem er den Helden nach jenem

Schlosse und in den Kreis seiner Gäste gelangen und in seiner derb ergötzlichen Weise die Porträts derselben zeichnen ließ. Das Manuskript wurde dann auf altmodischem derbem Handpapier mit grober Schwabacher Schrift gedruckt, der Druck in schwarzen Kaffee gelegt, um das Papier vergilbt und fleckig zu machen, und nachdem die entsprechende Hülle hergestellt war, einem mit beiden Teilen befreundeten spürnasigen Antiquar mit dem Auftrage zugesandt, dem Herausgeber des ursprünglichen Romans auf die Fährte nach diesem seiner litterarischen Forschung entgangenen Schluß desselben zu helfen. Das überraschend schnelle Ende dieses wenige Wochen dauernden Prozesses war ein artiges Schreiben an den Erfinder, in welchem der Angescherzte seinen Dank für die heitere Stunde aussprach, die ihm durch dieses Konterfei seines häuslichen Lebens bereitet worden sei.

Nach diesem wirklich erlebten Falle hätten wir uns also zu denken, daß ein erfinderischer Schriftsteller den alten Wanderer Mose nach seinen Irrfahrten in der Vorzeit als endlich in die Gegenwart und an den Hof des Königs Josia verschlagen fingiert habe, damit er gegen die dort bestehenden Zustände und Verhaltungsweisen warnend, anklagend, fluchend seine Stimme erhebe, und Josia den Eindruck gewinne, der alte Mose habe sich bereits eine detaillierte Anschauung von dem heutigen Jerusalem verschafft und daraufhin das von den Vätern ererbte Reich des Josia für ein Nest der Heillosigkeit erklärt, das dem Untergange geweiht sei. Setzen wir nun weiter nach der Analogie, daß der Fälscher, um die Entdeckung seines Majestätsverbrechens (Jer. 26, 8 f., 32, 3) zu verhüten, die Kunst altfränkischer Formen in Rede und Schrift, und daß er auch die Analoga alten Papieres und des schwarzen Kaffees angewandt habe, so müssen wir doch auch nach derselben Analogie die alsbaldige Aufdeckung des Betruges hinzudenken, zu welcher der Inhalt führen mußte. Denn Mose war keine unbekannte Person: wie er gedacht, gehandelt und gelehrt, darüber gab es eine reichliche und anschauliche Überlieferung. Hielt der Fälscher sich innerhalb derselben, so konnte er keine frappierende Wirkung hervorbringen; denn er machte nur geltend, was man wußte, und dazu bedurfte es keines gefährlichen Betruges. Widersprach er ihr aber, so stand längst anerkannte

Autorität gegen neu sich aufdrängende, und das durch diese verletzte Selbstgefühl mußte sich zu gunsten jener gegen diese aufbäumen und sie als lügnerisch verdächtigen. Denn verstand man sich auf den Unterschied von altfränkischer und moderner Sprache, wie die Voraussetzung war, so konnte man auch in jener schreiben, und gab es Leute, welche ihre Unzufriedenheit mit dem Bestehenden in die Anklage kleideten, Mose würde sie verurteilen, so war die Möglichkeit vorhanden, dieser modernen Moseschrift ihren illegitimen Ursprung auf den Kopf zuzusagen.

Nach diesem allen beantworten wir die zuerst gestellte Frage nunmehr dahin, daß das Gefundene ein Buch gottesdienstlicher Unterweisung für das private und öffentliche Leben war, daß dieselbe sich als Auslegung des bei der Gründung Israels durch Mose geschlossenen Gottesbundes darstellte und demgemäß den Ungehorsam mit den Flüchen belegte, welche die Kehrseite jedes Bundesschwures sind. Über sein früheres Vorhandensein und sein späteres Abhandenkommen wußte man zur Zeit der Entdeckung nichts. Erst die Thatsache, daß, und die Art, wie es wieder zu Tage getreten war, wirkte in Verbindung mit seinem durch die Erfahrung bestätigten Inhalte die Erkenntnis, daß es vor alters vorhanden gewesen, durch mutwillige Nichtachtung außer Kurs gekommen und unbekannt geworden sei und dieses auch geblieben wäre, wenn nicht Gottes Fügung es wieder ans Licht gebracht hätte. Diese Erkenntnis war aber mit einer moralischen Gewißheit verbunden, welche die, welche sie hatten, in den Stand setzte, schonungslos gegen sich selbst und andere mit dem lieb gewordenen Bestehenden zu brechen und Leben und Ehre dafür einzusetzen, das das wirklich werde, was nach diesem Buche hätte sein sollen.

Mit diesem Resultate ist die früher verbreitete Meinung schlechthin ausgeschlossen, das wiedergefundene Buch sei der heutige Pentateuch gewesen. Dieselbe war lediglich die Konsequenz zweier Vorurteile: erstens, daß der Pentateuch, der weder von Mose geschrieben sein will, noch auch ist, Mose zum Autor habe, und zweitens, daß weil die heutigen Juden in praktischer Kürze den Pentateuch die Thora des Mose nennen, auch im A. T. das Wort „die Thora“ überall den Pentateuch meine. Im übrigen

leistet diese Theorie formell, was wir brauchen. Ist nämlich der Pentateuch die von Mose geschriebene Thora und diese verloren gewesen, so kann ihre Wiederauffindung eine solche Revolution zur Folge haben, wie die Zeit Josias sie erlebte. Dagegen taugt die Verbesserung, welche ihr z. B. Keil gegeben hat, daß es sich bloß um das Tempelexemplar gehandelt habe, gar nichts. Denn so wenig die eventuelle Wiederfindung der Urschrift der neutestamentlichen Homologumena neben den gedruckten Texten die Bedeutung eines Gerichtes über die Kirche und einer causa efficiens für ihre Erneuerung erlangen würde, soviel sie auch die exegetische Wissenschaft beschämen möchte, ebensowenig reicht die Auffindung eines besonders guten Exemplares der sonst bekannt gebliebenen Thora aus, um den Umschwung des religiösen Lebens unter Josia zu erklären. Aber materiell wird jene Theorie sofort gegenüber der Thatsache zu schanden, daß die vorjosianische Literatur überall bezeugt, daß Israel die Thora Jahves durch Mose habe, wenn sie auch verachtet werde, und daß sie nirgends der unheilvollen Kalamität Erwähnung thut, daß sie verloren sei; ja auch die Erzähler des Königsbuches, die doch die Wiederauffindung der Thora erlebt haben und überzeugt sind, daß sie verloren gewesen ist, weil sie erst wiedergefunden werden mußte, sind nicht im stande gewesen anzugeben, wann dieser wichtige Verlust eingetreten sei, noch haben sie gewagt, die früheren Zeiten ohne Besitz der Thora zu denken, sondern im Gegenteil: wo sie den Hiskia loben und den Manasse (2. Kön. 21, 8. 9) verdammen, da ist ihr Urteil bestimmt durch die Art, wie diese Könige sich zu der ihnen bekannten Thora Jahves durch Mose verhalten haben. Mit anderen Worten: es gab mosaische Thora, die nicht verloren gegangen war; nach der hat sich Hiskia (2. Kön. 18, 6) gerichtet, wie kein anderer König vor ihm (s. meinen Kommentar zu V. 5), und es gab mosaische Thora, die verloren war, und nach der Hiskia sich deshalb nicht buchstäblich richten konnte; erst als sie unter Josia wiedergefunden war, hatte man die ganze Thora Mose zusammen, und erst Josia konnte das Lob gegeben werden, daß er sich nach der „ganzen Thora Moses" gerichtet habe (23, 25).

Dieser Widerspruch, daß die Thora vorhanden und daß sie zugleich verloren war, darf im Sinne der Erzähler nicht anders

aufgelöst werden, als dadurch, daß man das zu ihrer Zeit vorhandene ganze Gesetz Mose und seine Teile unterscheidet. Dann konnte ein Teil verloren sein, während ein anderer vorhanden war, und die Wiederauffindung des verlorenen dazu helfen, daß man das Ganze besaß. Der an sich unnütze Versuch Keils, profane Exemplare, die vorhanden waren, und ein heiliges Exemplar, das verloren gegangen, zu unterscheiden, widerspricht der Meinung der Erzähler. Ebenso aber auch der Versuch Köhlers in seiner alles sorgsam überlegenden alttestamentlichen Geschichte, (II, 2, 1 S. 166 ff.). Er unterscheidet zwischen der mündlichen Überlieferung der Thora und der schriftlichen; während jene fortdauerte, war diese verloren, deshalb habe dies unter Josia wiedergefundene Buch alle vorjosianischen Gesetzbücher, die wir kennen oder auszumitteln vermögen, mit umspannt. Dieser Schluß enthält eine petitio principii; denn sein Obersatz ist keine vom Schlußsatze unabhängige, gegebene Thatsache, sondern nur eine willkürliche Deutung des im Untersatze konstatierten Ereignisses, welche mit dem Schlusse gleichbedeutend ist. Denn es ist nur ein verschiedener Ausdruck, wenn ich auf das Ereignis, daß unter Josia ein verlorenes Thorabuch gefunden wurde, die Vermutung gründe, man habe sich vorher also allein mit mündlicher Thora behelfen müssen, und wenn ich sage: alle ältere schriftliche Thora war abhanden gekommen und wurde damals wiedergefunden. Aber auch jene Vermutung ist eine unerlaubte. Die Zeitgenossen Josias verraten in keiner Weise das Bewußtsein, aus einem Zustande des Notbehelfes errettet zu sein, sofern sie nun zur mündlichen Thora des Mose auch die schriftliche wiedergewonnen haben. Kein Schriftsteller älterer Zeit verrät mit einer Silbe die Kalamität, daß die Schriftgestalt der Thora abhanden gekommen sei; und doch muß man angesichts der Thatsache, daß der Dekalog in Steinschrift im Tempel lag, wie der versiegelte Kaufbrief zur eventuellen Kontrole des offenen, als Urgestalt der kursierenden Abschriften und Auslegungen (Jes. 29, 11; Jer. 32, 11), und daß der Bund am Sinai durch Interzession eines geschriebenen Buches geschlossen worden ist (Ex. 24, 4), den etwaigen Verlust solcher Thoraschriften für eine Kalamität ansehen, der vergleichbar, als Mose die Bundestafeln zerschmetterte. Aus seinem Herzen verbannte er ihren

Wortlaut gewiß nicht, aber empfunden wurde von ihm und seinem Volke die Zertrümmerung der Tafeln als ein Siegel auf die Aufhebung des Bundes. Er mußte diesen erst neu erflehen, ehe er neue Tafeln als Urkunde seiner Wiederherstellung hinterlegen konnte. Aber so oft auch die Anklage auf Bundesbruch gegen Israel erhoben wird, wo findet sich eine Spur davon, daß sie verstärkt worden sei durch Hinweis auf einen auffallenden Verlust des Thorabuches? Und wie kommt es, daß die Zeitgenossen Josias vielmehr wie von einer schmerzlichen Entdeckung durch die thatsächliche Konstatierung dieses Verlustes frappiert werden? Endlich, warum stellte man das verlorene Thorabuch, das man ja kannte, nicht so gut es ging, aus dem Gedächtnisse wieder her? Man hatte doch ein Interesse daran, den mündlichen Unterricht durch schriftliche Aufzeichnung zu legitimieren und zu regeln. Und wenn Mose die zerbrochenen Tafeln durch identische neue ersetzte, konnte dann nach seinem Beispiele kein gottesgewisser Mann das verlorene Buch, dessen Inhalt er doch in Gottes Namen mündlich verkündigte, wieder herstellen? Ich glaube keine ungeschichtliche Behauptung aufzustellen, wenn ich sage, alle spezifisch israelitische Gotteslehre ist als Thora des Mose verkündet worden, und nachdem Mose selbst das Beispiel gegeben hatte, ist auch Thora Moses geschrieben worden, seit und so oft man ein Interesse daran hatte, sie gegen die Gebrechlichkeit des eigenen Gedächtnisses zu schützen, sie gegen den Wechsel der Generationen und die Verschiedenheit der Individuen als unangreifbares Fideikommiß der Familie zu sichern, endlich sie bei der hörenden Gemeinde gegen den Verdacht zu wahren, sie sei eine wächserne Nase, die jeder Priester nach seinem Belieben forme. Ist die Gemeinde seit Mose gewöhnt gewesen, die Bundesworte vorgelesen zu bekommen, so mußte mindestens soviel auch immer wieder geschrieben werden, als das Lesebedürfnis der Gemeinde erheischte. Um so leichter mußte es sein, aus den vorhandenen Abschriften und geschriebenen Auslegungen der Thora den Verlust eines Thorakodex, wenn er eine das ganze Volk bedrückende gottverhängende Kalamität war, ebenso wiederherzustellen, wie die Verwitterung der Schrift und des Schreibstoffes durch die Zeit, die Verstümmelung durch Zufall oder Gewalt, die Veraltung der Sprache in Form und Wortwahl selbst-

verständlich die Herstellung immer neuer Kodices ohnehin zur Folge hatte. Soll dieser ganze Haufe von Thoraskripturen auf einmal wiedergefunden worden sein, also daß vorher niemand in Juda und Jerusalem etwas Schriftliches gekannt hat, das er als Thora Moses hätte betrachten und anerkennen dürfen? Man sieht leicht, daß wir schließlich auch bei Köhler wieder zu dem oben abgewiesenen Keilschen Gegensatze von einem besonders heiligen und vielen profanen Exemplaren der Thora zurückkehren müssen.

Die hierbei gemachte Voraussetzung wird aber auch durch den Wortlaut widerlegt, mit welchem das Königsbuch das gefundene Buch bezeichnet. Weder der Verfasser, noch die von ihm eingeführten Personen nennen es jemals schlechtweg die Thora Moses, so wie es sein müßte, wenn die schriftliche Thora Moses und jenes Buch als Begriffe von demselben Umfange gedacht würden. Der Verfasser selber setzt vielmehr, indem er 23, 25 die Art, wie Josia allem Gesetz Moses nachgeeifert habe, als das ihn von anderen gleichgesinnten Königen unterscheidende Verdienst bezeichnet und unser Buch niemals das Gesetz Moses, auch nicht das Gesetz schlechthin, sondern immer mit einer die differentia specifica ausdrückenden Apposition nennt, deutlich dieses Buch als einen bestimmten Teil des Gesammtbegriffes „alle Thora Moses". Er bestimmt es nämlich 23, 2 als das Bundesbuch „das im Hause Jahves wiedergefunden ward" und V. 24 das Buch, „das der Priester Hilkia im Tempel wiedergefunden hatte". So redet kein vernünftiger Mensch, wenn er nicht weiß und bei seinen Lesern die Kunde voraussetzt, daß es auch noch andere Thorabücher gab, welche nicht erst im Tempel wiedergefunden zu werden brauchten. Ebenso verfahren aber auch die redenden Personen. Josia sagt zu Hilkia und Saphan: „dieses wiedergefundene Buch" (22, 13), und zu dem Volke, dem er das Buch vorgelesen, „die Worte dieses Bundes, die da geschrieben stehen in diesem Buche", (23, 3), oder „dieses Bundesbuch" (V. 21). Auch das ist nur dann natürlich, wenn es Bücher gleicher Art und insbesondere auch solche des Bundes gab, von denen dieses das einemal als das eben wiederentdeckte, das anderemal als das eben vorgelesene unterschieden werden mußte. Ebenso nennt Hulda es „das Buch, das der König gelesen hat". Es ist also, als ob alle Redenden ge-

flissentlich den Titel vermieden, der nach der bestrittenen Anschauung überall der natürlichste gewesen wäre, nämlich „das Buch (oder das Gesetzbuch) Mose“. Dieser war ihnen zu undeutlich und zu allgemein, um die Identität festzustellen, d. h. es gab eben mehrere unverloren gebliebene Bücher und Gesetzbücher Mose oder Bücher des Bundes.

Dem widerspricht auch nicht die Wahrnehmung, daß der Erzähler 22, 11 sagt: „die Worte des Thorabuches“. Denn er redet so in einem Zusammenhange, wo das Buch dem Leser schon vorgestellt worden ist als dasjenige, welches Saphan dem Könige mit den Worten zeigt (V. 10) „ein Buch hat mir der Priester Hilkia übergeben“, gleichwie er V. 8 sagen darf: Hilkia gab dem Saphan „das Buch“, nachdem durch die Ankündigung desselben Hilkia: „ein Buch des Gesetzes habe ich entdeckt“ das Objekt in den Gesichtskreis gerückt war.

Freilich ist bestritten worden, daß ספר התורה so übersetzt werden dürfe, die einzig zulässige Übersetzung sei: „das Gesetzbuch“. Auch nach der Widerlegung, welche schon Graf gegeben, scheint diese Meinung noch heute Einfluß zu üben. Und gewiß kann der Ausdruck an sich in letzterem Sinne gefaßt werden. Aber nicht in diesem Zusammenhange, wo ebensowenig wie in V. 10 der Ausdruck ספר den Artikel vertragen kann, weil es sich beidemal um erste Einführung eines Objektes handelt, nicht um die Betonung der Identität des in Rede stehenden Objektes mit einem schon eingeführten. Denn nirgends vorher ist in der Erzählung angedeutet, daß ein Gesetzbuch vermißt oder gesucht worden sei, und auch nachher entspricht dem vorausgesetzten demonstrativen Artikel in „das Thorabuch“ kein Relativsatz „welches verloren war“ oder „welches ich, etwa im Auftrage des Königs, suchte“. In beiden Fällen wäre das Neue nicht das Objekt, sondern seine Auffindung, und der Priester hätte sagen müssen: מצאתי את ספר התורה. Indem er aber umgekehrt מצאתי an unbetonter Stelle nachbringt und ספר ohne das den Begriff unterordnende, modifizierende את an die Tonstelle setzt, auch nicht זֶה vorher oder הַזֶּה nachher sagt, legt er geflissentlich alles Gewicht auf das Was?, auf das Genus der Dinge, dem das Gefundene angehört. Er hätte können sagen ספר תורה, aber das würde heißen „ein Buch mit irgendwelchem

belehrenden Inhalte", während es sich doch um die Israel seit Mose spezifisch auszeichnende Gotteslehre handelt. Denn für Israel ist התורה so gut wie für die Christenheit τὸ εὐαγγέλιον im Unterschied von allem, was תורה und εὐαγγέλιον sonst heißen mag, ein spezifischer und unübertragbarer Begriff, ein nomen proprium. Sobald aber dieser Begriff der Thora gesetzt ist, präsentiert sich dem denkenden Hörer sofort die Frage, ob es in der Gestalt eines geschriebenen Buches oder in der Gestalt der mündlichen Predigt zu denken sei, denn in beiden existierte sie und gab sie sich kund; daß er sie aber in Gestalt eines Buches, daß er ein Buch, welches die Thora zum Inhalte hat, gefunden habe, das ist die Neuigkeit, mit welcher der Priester den Saphan überrascht.

Unter diesen Umständen zu behaupten, es müsse übersetzt werden „das Buch der Thora", hieße behaupten, die Thora habe überhaupt nur eine Buchgestalt, oder sie sei überhaupt von dieser Buchgestalt nicht zu trennen, weil dieselbe ihre einzige bekannte Erscheinung sei. Aber das Evangelium und die Thora existieren mündlich und schriftlich und haben beide, ohne ihr Wesen einzubüßen, sich bald diesen, bald jenen Ausdruck geschaffen. Es folgert ja auch niemand aus den Überschriften: „חזון des Obadja" oder „Spruch Babels", daß es nur ein Gesicht des Obadja, nur einen Spruch über Babel gegeben habe, und daß alles, was unter diesen Begriff falle, in dem mitgeteilten Schriftstücke enthalten sei. Sondern, daß das Dargereichte ein Gesicht Obadjas, ein Spruch über Babel sei, nur dieses hört man heraus. Ebenso ist, was Hilkia als gefunden zeigt und überreicht, ein Buch der Thora, und Dt. 17, 18 משנה התורה nicht das schon vorhandene bekannte zweite Exemplar, sondern eine Dublette, eine Abschrift der Thora, welche dadurch erst wird, daß der König sie für sich schreibt. Anders konnte, um zur Vollendung des Beweises auch dieses hinzuzufügen, der erforderliche Begriff im Hebräischen gar nicht ausgedrückt werden. Denn die sonst allein noch verfügbare Formel für den rein unbestimmten Artikel אחד מן würde im Munde Hilkias die verkehrte Vorstellung erweckt haben, daß er von den vielen notorisch verlorenen Thorabüchern eins wieder entdeckt habe. Aber die Voraussetzung, daß viele verloren,

daß dieses als ein beklagenswertes Unglück empfunden worden, und daß darum die Wiederfindung wenigstens eines einzigen ein epochemachendes Ereignis sei, hat der Erzähler nicht erweckt, sie widerspricht dem ganzen Inhalte seines Berichtes; und weil sie nicht gemacht werden kann und darf, deshalb wählt eben Hilkia eine andere Ausdrucksweise.

Nach diesem allen ist also durch die Entdeckung Hilkias zu dem, was von Thora- und Bundesbüchern Mose vorhanden und in Brauch war, ein bis dahin tot und verschüttet im Grabe der Vergessenheit ruhendes Thora- oder Bundesbuch Mose hinzugekommen, und Josia hat sich durch diese Gottesfügung veranlaßt gesehen, das Tote ins Leben einzuführen, indem er es zur kodifizierten Verfassung des Volkes machte und von demselben beschwören ließ. Das Verhalten des Königs und des Volkes, das Zeugnis des Jeremia und des Erzählers bekunden, daß das von Josia eingeführte Gesetzbuch dem Inhalte nach und auch nach seiner Struktur mit dem wiedergefundenen literarischen Schatze identisch war. Aber so wenig der für deutsches Recht begeisterte König, wenn er den Sachsenspiegel als Gesetzbuch einführen will, die eine alte Handschrift, in der er ihn entdeckt hat, einfach abdrucken lassen kann, so wenig darf man erwarten, daß in Ausdruck und Ordnung das von Josia eingeführte Gesetzbuch buchstäblich sich mit dem alten Pergamentbündel gedeckt habe. Wie jene Handschrift des Sachsenspiegels ein anderes Deutsch und in anderen Rechtsausdrücken redet als wir, wie sie durch brauchbare und heute unbrauchbare Glossen, auch etwa durch zufällige Einlegung eines nicht hergehörigen Blattes vermehrt, durch Verlust eines Blattes und Verstümmelung vorhandener oder Verwischung der Schrift verkürzt, wie durch Verlegung der Blätter die sachgemäße ursprüngliche Ordnung gestört ist, und erst pietätvolle und sachverständige Kunst jenes Buch in den Stand setzt, verständlich für das heutige Geschlecht zu reden, so haben wir es uns auch hier zu denken. War die Sprache des Buches alt, so mußte sie ersetzt werden durch den heutigen Dialekt und die heutige Redeweise der religiösen Volkspredigt. Hatte es Lücken oder Unverständlichkeiten, so galt es, sie nach der Analogie des übrigen Buches und dessen, was man sonst als urmosaisch kannte, auszufüllen und zu

verdeutlichen. War es irgendwo in Unordnung geraten, so mußte man eine Neuordnung vornehmen, welche der Natur der Sache und dem praktischen Endzweck entsprach. Enthielt es fremdes Gut, so mußte dieses ausgeschieden werden, und dabei konnte Pietät und Unzulänglichkeit der Erkenntnismittel auch solches erhalten, was vielleicht nicht ursprünglich hierher gehörig war, aber doch wie eine alte Reliquie nicht verderben sollte! (Jes. 65, 8.)

Diese Erwartung, daß das Gesetzbuch des Josia auf eine Umschreibung des gefundenen Kodex für seine Zeitgenossen zurückgehe, wird durch die Erzählung geweckt, indem sie berichtet, daß der Kodex sich durch seine thatsächliche Beschaffenheit als eine Urkunde aus längst verschwundenen und vergessenen Zeiten legitimierte. Und die dadurch vernotwendigte Unterscheidung zwischen dem Urbuche und seiner modernen Ausgabe wird bestätigt durch die Vorschrift des Königsgesetzes in Dt. 17, 18. 19. Da liegt ein Urbuch des Gesetzes unter der Hut der levitischen Priester; um es praktisch nutzbar zu machen, wird dem Könige Recht und Pflicht zugesprochen, sich eine Ausgabe fertigen zu lassen, die er beständig nachschlagen und ohne fremde Hilfe selbst jederzeit lesen könne. Und wie sich diese Ausgabe für den praktischen Gebrauch zu der Urschrift verhalte, mag man an der weiteren Thatsache abnehmen, daß das Urexemplar des Dekalogs auf Stein geschrieben in dem Adytum des Heiligtums gehütet wurde, und daß uns zwei in öffentlichem Kurs befindliche Ausgaben erhalten sind (Ex. 20 und Dt. 5), deren bei der absonderlichen Heiligkeit dieser Gottesworte recht bedeutende Abweichungen zweifellos beweisen, daß sie den Urtext nur in Paraphrase geben, und daß man in der Gegend und in der Zeit, welcher Ex. 20 angehört, anders paraphrasierte als da, wo die Fassung Dt. 5 in öffentlichem Gebrauche war. Wie jenes hinreicht, um die Einrede zu widerlegen, der König Josia habe, kein Recht zu einer neuen Ausgabe für praktische Zwecke gehabt, so veranschaulicht dieses das Verhältnis, in dem wir uns den Urtext und die josianische Ausgabe zu einander zu denken haben. Jener gehörte nach wie vor zu den heiligen Reliquien des Tempelschatzes und teilte deren Schicksal, diese dagegen war in öffentlichem Gebrauche, war jedermann zugänglich und wurde als Text der Predigt in den Gemeindeversammlungen verlesen.

Damit stehen wir vor der zweiten Frage, wo wir das wiedergefundene Gesetz zu suchen haben. Natürlich können wir damit nicht mehr das Urbuch meinen; das ist mit den übrigen Reliquien des Tempels verschwunden, sondern nur das wirklich lebendig gewesene und ins öffentliche Leben eingeführte Gesetzbuch des Josia. Das konnte nicht wieder sterben und verloren gehen, da Jeremia, der nach alter Sage die Bundeslade sicher vergraben hat, bis zum Ende seines Lebens dieses Buch als Kodex der Bundespflichten seines Volkes gepredigt und dann als die Anklageschrift hingestellt hat, aus welcher es ersehen könne, welches Verbrechen sich in dem Untergange von Staat, Stadt und Tempel göttlich gestraft habe. Und so haben es denn auch der im Exil schreibende letzte Verfasser des Königsbuches und seine Leser im Sinne und vor Augen als das göttliche Dekret, dessen Pflichten Israel und seine Könige nicht haben erfüllen wollen, und dessen Flüche sich deshalb unerbittlich erfüllen mußten.

Hat nun der Einordner des Deuteronomiums in die von Mose zu Josua fortschreitende Erzählung des Pentateuchs durch die Schlußworte des Dt. alles Vorangehende vom Folgenden als nunmehr vollständig gewordenes Corpus Mosaicum abgeschieden, so ergibt sich weiter, daß nach seiner Zeit das Josianische Gesetzbuch von uns nur noch innerhalb des so abgeschlossenen Pentateuchs gesucht werden kann. Dort finden wir aber die deutlichen Spuren und mehr oder weniger ganz erhalten den Text von 4 Gesetzbüchern: es sind das sinaitische Bundesbuch, das Buch der Thoroth, wie ich es nach der Unter- oder Überschrift seiner einzelnen Teile nenne, das Heiligkeitsgesetz, wie ich es der Bequemlichkeit halber nach seinem Stichworte zu bezeichnen vorgeschlagen habe, das deuteronomische Bundesbuch. Von diesen bleibt das zweite sofort außer Betracht, da es ein Handbuch lediglich der Priester- und Levitentechnik ist und nicht ein Buch, welches das Volk beschwören kann. Aber auch das dritte, denn es schließt zwar auch mit einer Fluchrede (Lev. 26), wie sie für das josianische Buch charakteristisch war, aber es trägt nicht den signifikanten Titel „Bundesbuch“ wie das letztere (23, 2, 21). Diesen führen nur das erste und letzte (Dt. 28, 69) ausdrücklich auch als Bücher bezeichnete Stücke. Aber das sinaitische Bundesbuch entbehrt der

ausgeführten Fluchrede, welche den Josia erschrecken konnte. Dagegen treffen alle Merkmale auf das deuteronomische Bundesbuch zu, welches von Dt. 5 bis 28 reichend durch die Überschrift Dt. 4, 45 ff. und die Unterschrift Dt. 28, 69 ausdrücklich als ein dem Verfasser überkommenes für sich existierendes Korpus von allem Vorangehenden und Nachfolgenden aufs strengste abgeschieden und in der Unterschrift als ein Bund bezeichnet wird, welcher als der jüngste und letzte zu demjenigen hinzugenommen sein wolle, welcher am Horeb gestiftet worden sei. Das entspricht aber so auffällig der zuvor beschriebenen Thatsache, daß das Buch Josias als letzte urkundliche Bezeugung des Bundeswillens Gottes durch Mose zu den früher bekannt gewesenen hinzugekommen ist, und der Unterscheidung, welche Josia zwischen „diesem Bundesbuche" und einem schon längst bekannten anderen Bundesbuche macht, daß es kein Zweifel mehr sein kann, das zwischen Dt. 4, 45—Dt. 28, 69 Eingeschlossene ist die von Josia publizierte Ausgabe des in seinem 18. Regierungsjahre aufgefundenen Bundesbuches.

Dieses bestätigt sich nun durch die Vergleichung seines Wesens mit den Nachrichten über das Buch des Josia. Wenn irgend etwas dem unbefangenen Gefühle an dem deuteronomischen Bundesbuche auffällt, so ist es der Kontrast zwischen seinem Vorstellungsinhalte und seiner Sprache, sofern die letztere im großen und ganzen mit der des Jeremia und des Königsbuches übereinstimmt, wo sie in ruhiger Rede religiöse Lehren geben, während der Inhalt selber auf ein Israel berechnet ist, wie es zur Zeit Josias nicht mehr existierte und auch in dem geschichtlichen Bewußtsein der Zeit Josias, soweit wir aus der sonstigen Literatur es ermitteln können, als Erinnerungsbild vergangener Zeiten bis dahin so nicht existiert hatte. Gerade so mußten wir uns aber die josianische Ausgabe des gefundenen Buches denken.

Ebenso entspricht der Thatsache der im Innern des Heiligtums durch den Priester erfolgten Wiederauffindung des Buches, durch welche es als Ankläger des heutigen Israel hervortrat, die Anordnung, welche Mose über das deuteronomische Bundesbuch gegeben hat. Die die Bundeslade hütenden Leviten sollten es neben derselben bergen, damit es als Ankläger die Übel recht-

fertige, mit welchen der künftige Ungehorsam Israels sich werde strafen müssen (Dt. 31, 26 ff.). War es mit dieser Berechnung im Innern des Bundesheiligtums hinterlegt, so konnte es geschehen, daß göttliche Fügung unter Josia es von dort in die Öffentlichkeit kommen ließ, um durch seine Flüche die Gegenwart als eine Zeit zu beleuchten, in welcher die Ausführung der angedrohten Strafen bereits seit Generationen in vollem Zuge sei.

Diese Flüche lauteten so, daß der König für sich selbst und für sein ganzes Volk das Schlimmste besorgen mußte (2. K. 22, 13), und wiederum so, als ob speziell der Stadt Jerusalem angedroht werde, durch ein entsetzliches Schicksal zu einem schaudererregenden Trümmerhaufen (לְשַׁמָּה) zu werden. (2. K. 22, 16. 20. 19). Dem entsprechen aber die Flüche, mit denen das Dt.ische Gesetzbuch schließt (28, 15 ff.), wenn da gedroht wird, daß Jehova das Volk und seinen König in die Knechtschaft unter fremde Völker führen und dort לְשַׁמָּה machen werde (28, 36. 37), oder daß ein fremdes Erobervolk das Land aussaugen und das in die festen Plätze und hinter ihre hohen Mauern geflüchtete Volk durch aushungernde Belagerung so hart bedrängen werde, daß vor der schließlich unentrinnbaren Kapitulation Eltern ihre eigenen Kinder verzehren und einander gar noch um diese Speise beneiden. (28, 49—57.)

Dieser Schlußrede geht unmittelbar eine Liturgie für den feierlichen Akt vorher, durch welchen nach Befehl Mose das ins Land gekommene Israel sich selbst unter Fluch stellen und in dieser Form das Gelübde des Gehorsams gegen die Bundespflichten vollenden soll. Der generelle Schlußsatz lautet (27, 26): „verflucht, wer nicht zur Geltung bringt die Worte dieser Thora, sie zu thun!“ Wie nach früherem Nachweis Jeremia diese Formel bei der Verlesung des Gesetzbuches gebraucht, so thut es auch der König Josia, indem er für das Volk gelobt „zur Geltung zu bringen die Worte dieses Bundes, die da geschrieben stehen in diesem Buche“ (2. Kön. 23, 3). Dieselben Worte gebraucht der Erzähler, wo er (23, 24) berichtet, daß Josia die Wahrsager und Wahrsagemittel aus Juda und Jerusalem getilgt habe; eben dieses verlangt aber Dt. 18, 9 ff. Wiederum wenn Josia sagt: „macht ein Passah für Jahve eueren Gott, wie es in diesem Bundesbuche vorgeschrieben ist“ (2. Kön. 23, 21), so ist das absichtliche Wieder=

holung der Formel Dt. 16, 1: „mache ein Passah für Jahve deinen Gott, und zwar so und so“. Endlich wenn Hulda als die Jahves Flüche rechtfertigende Sünde Israels dieses bezeichnet, daß sie „den Jahve verlassen“ und ihn „durch das Gemächt ihrer Hände geärgert haben“, so finden sich diese signifikanten Ausdrücke alle auch im deuteronomischen Bundesbuche (Dt. 28, 20; 27, 15; 9, 18 vergl. mit 31, 29), dessen Hauptendenz eben die Warnung vor aller Abgötterei ist.

Es könnte außer diesen, zum Teil schon von de Wette im Jahre 1806 angeführten Indizien noch viel mehr Material beigebracht werden, wenn man die Reformen Josias, welche das Königsbuch berichtet, mit den Forderungen des Dt.ischen Gesetzbuches vergleicht; aber das Gesagte genügt, um die Thesis zu erhärten: Dt. 4, 45 bis Dt. 28, 69 ist die von Josia veranstaltete und als öffentliches Gesetz eingeführte Ausgabe des alten durch Hilkia gefundenen Gesetzbuches.

Damit ist aber ein festes chronologisches Datum für die Entstehungsgeschichte des Pentateuches gewonnen. Denn nun wissen wir, daß das Jahr 622 vor Christi die obere Grenze bildet, unterhalb deren die Einfügung des deuteronomischen Gesetzbuches in unseren Pentateuch in nicht zu langem zeitlichen Abstande anzusetzen ist.

Damit ist ferner ein hinreichend breiter Raum bekannten Feldes in sichere Beleuchtung gerückt, um von dort aus über die nächst angrenzenden Gebiete Umschau zu halten und über ihre Lagerung Aufschluß zu gewinnen. Denn das deuteronomische Gesetzbuch ist als der jüngste Gesetzesvortrag des Mose in das heutige Buch Numeri zwischen seinem Hauptkörper und seinem Abschlusse eingespannt. Es erhebt sich daher zunächst die Frage, wie der Einordner mit den zusammenzufügenden beiden Büchern verfahren ist, und wie nach seinem thatsächlichen Verfahren die Gestalt des Buches Numeri war, als er daran ging, das Deuteronomium einzusetzen. Davon im folgenden Artikel.*)

*) Die Abhandlung von Marti über das Deuteronomium: „Das erste offizielle Bekenntnis“ (Zeitschr. für Theologie u. Kirche II, 1), welche die bekannte litterarhistorische Theorie für kirchenpolitische Tendenz ausbeutet, beansprucht dieser ihrer Natur wegen keine spezielle Berücksichtigung mehr von meiner Seite.

3.

Die Einfügung des deuteronomischen Bundesbuches in das Buch Numeri.

Augur dextra manu ... lituum tenens ... regiones ab oriente ad occasum determinavit: dextras ad meridiem partes, laevas ad septentrionem esse dixit. Livius I, 18, 7.

Nachdem Josia das Bundesbuch Dt. 5—28 publiziert und ihm durch die Unterschrift (28, 69) seine Stellung als letzter und zweiter Bundesurkunde zu der vom Horeb, und durch die Überschrift (4, 45 ff.) seinen Zusammenhang mit der historischen Situation Israels in den letzten Tagen des Mose für das geschichtliche Bewußtsein der Gemeinde angewiesen hatte, mußte sich bald das Bedürfnis geltend machen, diesen schriftlich vorliegenden Gesetzesvortrag des Mose mit der öffentlich anerkannten schriftlichen Erzählung über Moses Thaten und Reden, falls es eine solche gab, zu vereinigen. Wie man dabei im alten Israel verfuhr, dafür haben wir im alttestamentlichen Kanon zwei besonders anschauliche Beispiele. Die ursprüngliche Erzählung des Richterbuches hatte ihrer Struktur nach keinen Raum für die beiden Stücke Kap. 17 f. und 19—21, sie zielte auf die Philisternot mit den Richtergestalten Eli und Samuel ab. Aber als sie das autoritative Erinnerungsbuch für jene Periode wurde, erschien es wünschenswert, auch solche Stücke, welche zwar dem Buche nicht angehörten, aber ihrem Inhalte nach die Richterzeit zu charakterisieren dienen konnten, wie die oben genannten und nach Sept. auch d. B. Ruth, in ihm unterzubringen und so der Erinnerung

zu erhalten. Man setzte sie aber ans Ende vor die mit der Eli-geschichte unzertrennlich verbundene Samuelerzählung, welche die Schwelle der Königszeit bildet und darum zum Anfange des Berichtes über diese umgestempelt werden konnte. So kam die Dangeschichte K. 17. 18 hinter die Erzählung über den Daniten Simson, die Gibeageschichte K. 19—21 vor die Bethlehem-erzählung des Buches Ruth zu stehen, gleich wie man im folgenden Abschnitte der Erzählung von Saul, dem größten Sohne Gibeas, zu David, dem größten Sohne Bethlehems, fortschreitet. Eben dasselbe Verfahren ist am Ende der sogen. Samuelbücher wieder zu beobachten. Der hier die Geschichte Davids bis 2. Sam. 20 gebracht hat, konnte nur noch über Davids letztwillige Verfügung betreffs seines Nachfolgers und über seinen Tod berichten, wie es in 1. Kön. 1 und 2 geschieht. Jetzt aber finden wir 6 von einander unabhängige Stücke des buntesten Inhaltes und auf die verschiedensten Zeiten der Regierung Davids bezüglich zwischen 2. Sam. 20 und 1. Kön. 1 eingeklemmt, als gelte es wichtige Reliquien, die an ihrem ursprünglichen litterarischen Orte der Gefahr der Vergessenheit ausgesetzt sind, dadurch zu erhalten, daß sie unter das schützende Dach unserer Erzählung, wenn auch, wie es sich für heimatlos gewordene Flüchtlinge geziemt, hart an der Mauer untergebracht werden. Denn diese hatte in dem öffentlichen Gebrauche denjenigen Schriftwerken, welchen die betreffenden Stücke angehörten, den Rang abgelaufen und war die Autorität geworden, von der man sich über Davids Regierung unterrichten ließ. Wenn wir nun das deuteronomische Bundesbuch ebenso an der Umfassungsmauer des Buches Numeri, in dem Berichte über die letzten Tage des Mose untergebracht sehen, so ist nach der Analogie und nach dem Augenschein zu schließen, daß zur Zeit des Einordners das Buch Numeri als die Autorität galt, welche über die letzte Zeit des Mose zuverlässig unterrichtete, und daß das deuteronomische Bundesbuch hier untergebracht werden mußte, wenn es kein heimatloser Fremdling bleiben sollte.

Ich sage mit Absicht: das Buch Numeri, und nicht: der außerdeuteronomische Pentateuch; denn wir wissen noch nicht, wie dessen übrige Teile sich zu dem Buche Numeri verhalten, mit dem wir das deuteronomische Bundesbuch fest zusammengeklammert

vor uns haben. Mit „Buch Numeri" meine ich ferner nicht den ganzen Umfang desselben, sondern denjenigen Teil der Erzählung, welcher, nachdem er die Dt. 28, 69 entsprechenden Ordnungen vom Sinai abgeschlossen hinter sich hat, von Num. 10, 11 an den Zug vom Sinai nach Kades und von Kades bis in die Gefilde Moabs begleitet, um die Erlebnisse Israels unter der Führung Moses, dessen letzte Thaten und Verordnungen mitzuteilen, dann seinen Abschied von Israel zu erzählen und durch denselben den neuen Erzählungsabschnitt vorzubereiten, welcher unter Josua das vollendet werden läßt, was Mose angefangen hat. Endlich meine ich diesen Abschnitt in derjenigen Struktur, welche heute vor uns liegt, wenn wir dasjenige ausscheiden, was der Einordner des deuteronomischen Bundesbuches zum Behufe einer sein Verständnis sichernden Einfügung hinzugebracht hat.

Ich trete damit in den schärfsten Gegensatz zu der modernen Pentateuchforschung, welche uns zu erzählen weiß, daß es eine aus zwei Urschriften durch einen Dritten zusammengefügte Schrift JE und eine andere D gegeben habe, die dann ein Fünfter vermählte, gleichwie die früher getrennt existierenden, jüngeren Schriften Q und P von einem Achten kopuliert seien, und daß endlich die Kinder dieser Ehen JED und QP von einem Elften verbunden worden seien, um den heutigen Pentateuch zu erzeugen. Die allerneueste Wissenschaft ist freilich mit dieser bunten Fülle an die Formeln der Chemie gemahnender Buchstaben noch lange nicht zufrieden, sondern zerlegt einen jeden von ihnen noch wieder in verschiedene Nummern und wird darin auch fortfahren müssen, bis jeder Vers und Versteil seine Chiffre erhalten hat, und wir vor der ungeheuren Entdeckung stehen, daß der Pentateuch, wie jedes alte durch ganz einseitige Textüberlieferung auf uns gekommene Schriftstück, aus einer Mehrheit von Sätzen besteht, von denen jeder erst daraufhin geprüft sein will, ob er nach Inhalt und Form, logisch und stilistisch zu der Stelle passe, die er einnimmt, d. h. ob er richtig überliefert sei. Für uns andere, die wir nicht von oben herunter aus dem Aufeinanderwirken hypothetisch angenommener Urstoffe den heutigen Pentateuchtext begreifen, sondern in vorsichtiger Regression von diesem aus die soviel Jahrhunderte ältere Gestalt zu ermitteln suchen, die der

Urheber seinem Buche gegeben hat, um dann zu fragen, was für litterarische Stoffe und wie er sie gebraucht habe, ist das freilich nichts Neues; denn wir brauchten nicht erst den Umweg der Entstehungsgeschichte des Buches aus seinen Quellen, um zu erkennen, daß der Text des fertigen seine Geschichte gehabt habe, und haben uns deshalb vor dem Schicksal hüten können, falsch orientierte Textkritik in der harmlosen Meinung zu üben, daß wir nicht diese, sondern Quellenforschung zur Geschichte trieben.

Indessen hierüber habe ich im ersten Artikel zur Genüge geredet. Ich lasse daher die feinen Differenzierungen der Elemente jener Theorie, die ohnehin mit jedem neuen Tage und von jedem neuen Kopfe nach der Schablone gemehrt werden können, beiseite und fixiere sie in der einfachsten Gestalt, wonach sie uns zumutet zu glauben, das deuteronomische Gesetzbuch sei zur Zeit des Josia mit einer anderen Schrift, als das Buch Numeri ist, heiße sie nun JE oder BC, organisch verbunden worden. Da habe ich nun wenn irgendwo den Eindruck, daß hier private Metaphysik die historische Ergründung der empirischen Erscheinungen ersetzen soll. Denn gegeben ist uns das deuteronomische Bundesbuch, gegeben das wirkliche Buch Numeri, gegeben endlich die Verbindung beider Bücher durch einen Dritten, der vorne und hinten dem Bundesbuche solches zugefügt hat, was das Verständnis desselben im Rahmen des Buches Numeri ermöglichen zu sollen scheint; und die Aufgabe des nüchternen historischen Forschers ist es, dieses gegebene Verhältnis aus der Natur der gegebenen Größen zu begreifen. Statt dessen aber sollen wir diese empirische Thatsache wie einen schlechten Schein ignorieren und uns an einen gespenstischen Doppelgänger derselben halten, der wie in der Hunnenschlacht Kaulbachs als Wolkengebilde des *ἄνω* über der wirklichen Schlacht im *κάτω* schwebt. Ich habe mir gedacht, der Maler wolle damit die Nachwirkung der Leidenschaft des wirklichen Kampfes in dem Erinnerungsbilde der träumenden Volksseele, in der Sage andeuten; ich kann mich darin irren; aber daß jene Theorie ein Gespenst malt und nur aus der unbewußten Nachwirkung der wirklich vorliegenden Verbindung von Deuteronomium und Numeri auf die mit geschlossenen Augen sinnende Seele begriffen werden kann, dessen bin ich ganz gewiß. Denn

die Schrift JE, oder wie man sie signalisieren will, ist eine Hypothese, welche einen Komplex von Erscheinungen im jüngsten Texte des Pentateuches erklären soll und ich gebe zu, es teilweise auch kann, aber ohne andere Möglichkeiten auszuschließen. Jedenfalls haben wir sie nicht mehr. Daß jene Schrift aber zur Zeit Josias noch vorhanden gewesen, davon wissen wir nichts, und das kann nur durch eine zweite Annahme gesetzt werden. Daß sie endlich damals die alleinige Autorität über die mosaische Zeit gewesen, und daß man deshalb mit ihr das neugefundene Gesetzbuch habe verbinden müssen, ist wieder eine reine Hypothese. Darf die auf solchen drei Hypothesen beruhende Verbindung von JE und D für mehr gehalten werden, als für einen gespenstischen Doppelgänger der in der gemeinen Wirklichkeit vor Augen liegenden Verbindung von Deuteronomium und Numeri? Und warum läßt man jenes D nicht allein für sich bleiben, bis Esra oder ein Nachfolger desselben diese wirklich vorliegende Verbindung herstellte? Augenscheinlich weil der Eindruck nachwirkt, daß die Umrahmung des deuteronomischen Bundesbuches älter ist und eine wirkliche Verbindung mit dem Geschichtswerke über Mose hergestellt hat. Daß das nun aber absolut nicht das wirklich gegebene Buch Numeri sein soll und darf, das läßt sich nur als die Konsequenz von weiter zurückliegenden Thesen begreifen, die nach meinen Ausführungen im 2. Artikel nicht in der Überlieferung, sondern in der *δόξα* begründet sind.

Während die einzige und gute Überlieferung uns berichtet, daß das deuteronomische Bundesbuch unter Josia als eine Reliquie der Vorzeit und als ein Ausdruck längst vergangener Zustände ans Licht gezogen und zu einschneidender Wirksamkeit auf die Gedankenwelt der letzten Generation des davidischen Staates gelangt sei, setzen die Modernen kühn das Umgekehrte und berichten: dieses Buch ist erst unter Josia geschrieben worden und ist der Ausdruck des modernen religiösen Bewußtseins einer großen prophetischen Partei, welcher es mittels dieser Publizierung gelungen ist, ihr Programm zum Programm der Regierung zu machen. Daraus wird weiter gefolgert, daß der geschichtliche Inhalt, den jenes Buch geflissentlich oder gelegentlich darbietet, als Ausdruck der geschichtlichen Kunde der josianischen Zeit einen festen

regulativen Kanon darstelle, nach welchem man sicher abmessen könne, was an geschichtlicher Überlieferung über die mosaische Zeit damals vorhanden gewesen sei. Und da nun das Buch Numeri, in welches das Bundesbuch Josias als Nachtrag eingefügt erscheint, mit diesem auf dem Fuße stillschweigender Ignorierung oder offenen Widerspruches steht, so darf ohne weiteres geschlossen werden, nicht etwa, wie es dem einfältigen Verstande am nächsten liegt, daß die Hypothese falsch sei, weil sie mit der handgreiflichen Wirklichkeit in Konflikt bringt, sondern daß das Buch Numeri und der außerdeuteronomische Pentateuch damals noch nicht existierten, als das josianische Buch litterarischen Anschluß an die Geschichtserzählung suchte und fand. Den Dienst, den der Pentateuch, wie wir ihn haben, ihm nicht leistete, weil er noch nicht da war, konnte ihm nämlich die für die vorjosianische Zeit von der Kritik ermittelte Quellenschrift über die mosaische Zeit, das Buch JE aufs beste gewähren. Dieselbe ist uns zwar nur fragmentarisch und in Überarbeitung und Versetzung mit fremden Stoffen erhalten und insbesondere lückenhaft in der Partie, welche die Wanderung vom Sinai bis in die Gefilde Moabs zum Inhalte hatte. Aber man stopfe nur in diese Lücken die geschichtlichen Notizen des Deuteronomiums hinein und gebrauche sie zur Rekonstruktion jenes Berichtes, so ist es bewundernswert, wie beide Bücher zusammenpassen!

Hier ist in der That vieles zu bewundern. Erstens die Beschränktheit des Schriftstellers, der QP herstellte, dessen geschichtlicher Faden doch nach dem Muster von JE laufen soll. Als späterer hat er natürlich das Deuteronomium ebenso gut gekannt wie wir, und doch ist er nicht im stande gewesen, sein Buch so zu gestalten, daß es für diesen Gesetzesvortrag des Mose Raum ließ. Ebenso zweitens die Beschränktheit des Mannes, der QP und JED miteinander verband, und der, obgleich er in der letzten Schrift das Muster vor sich hatte, wie man es anfangen müsse, es doch nicht vermochte oder für nötig hielt, einen leidlichen Fortschritt herzustellen. Noch bewundernswerter ist aber drittens, welchem Zwange Hypothesen zu gebären man verfällt, wenn man an die Stelle der Überlieferung eine Spekulation setzt und damit den einzig passenden Schlüssel aus der Hand gibt, welcher das

mit ihr verbundene Problem löst. Denn in dem vorliegenden Falle klärt die Überlieferung das Problem des ausschließenden Gegensatzes zwischen dem deuteronomischen Bundesbuche und dem Buche Numeri aufs einfachste und befriedigendste auf. Indem sie nämlich jenes Buch als ein solches auftauchen läßt, welches durch seine Altertümlichkeit und den scharfen Gegensatz frappierte, in welchem sein Inhalt zum religiösen und geschichtlichen Bewußtsein der Zeit stand, bezeugt sie indirekt, daß in der langen Zeit der Vergessenheit dieses Buches die Überlieferung über Mose und sein Gesetz sich, weil unbeeinflußt durch dasselbe, allmählich zu einer Gestalt ausgewachsen hatte, mit welcher das nur schwierig zu reimen war, was das wiederaufgefundene Buch bezeugte. Wenn nun, wie in der geschichtlichen Wirklichkeit die Frommen zur Zeit Josias durch dasselbe wie durch einen unerwartet heimkehrenden Verschollenen, dessen Platz längst an andere vergeben ist, überrascht wurden, wir noch heute ebenso hinter dem Buche Numeri das deuteronomische Bundesbuch als jüngst eingetretenen Zuwachs finden, für den die vorhergehende Entwickelung keine Stelle bereitet oder freigelassen hat, so ist das der genau entsprechende litterarische Reflex zu jener von der Überlieferung konstatierten geschichtlichen Thatsache, d. h. das Buch Numeri repräsentiert die zur Zeit Josias vorhandene autoritative Geschichtsüberlieferung, zu welcher das vielfach in Gegensatz zu ihr stehende neu entdeckte alte Bundesbuch hinzukam.

Ebenso erklärt die Überlieferung die angeblich oder wirklich vorhandene Verwandtschaft zwischen JE, falls es diese Schrift gegeben hat, und dem wiederentdeckten alten Buche. Denn JE ist dann eben in einer Zeit geschrieben oder aus Quellen zusammengefügt, welche dem Punkte der Vergangenheit näher standen, auf dem das deuteronomische Bundesbuch aus dem Gebrauche schwand, und wo die mosaische Überlieferung noch eine andere Gestalt hatte, als zur Zeit Josias. Soviel einfacher gestaltet sich die Lösung des Problemes, wenn man sich an die Überlieferung hält, als wenn man ihren soliden Boden verläßt und sich in den Wolkenhimmel der Hypothese emporschwingt, um dort Gebilde zu erträumen, welche zwar die Wirklichkeit nachahmen, aber leider nur

in der träumenden Seele vorhanden sind nnd deshalb den ἔξω nichts helfen können.

Ein Teil der von mir bekämpften Gelehrten stützt seine Meinung auf die Behauptung, daß der zweifellos nach dem Jahre 622 schreibende Einordner des josianischen Bundesbuches in den Pentateuch identisch sei mit dem Verfasser jenes Buches selbst. Das ist zunächst gegen den Augenschein nicht bloß deshalb, weil in den umrahmenden Kapiteln Dinge berichtet und betont werden, welche dem umrahmten Buche fremd und zuwider sind, sondern auch darum, weil der Vf. der Umrahmung durch die besondere Über- und Unterschrift 4, 45 ff. und 28, 69 das Zwischenliegende ausdrücklich als ein ihm für sich überliefertes geschlossenes Ganze von seinem Eigenen ab- und ausscheidet. Nun hat man freilich versucht, jene thatsächlich vorliegende Differenz durch die Hypothese zu beseitigen, daß der Inhalt jener umrahmenden Kapitel früher in dem umrahmten Buche selbst in wesentlich gleichem Ausdrucke vorhanden gewesen und nachher erst herausgenommen und an der neuen Stelle verwendet worden sei, d. h. man stopft, was nicht im Bundesbuche steht, in Gedanken in dasselbe hinein und findet es dann ganz in Übereinstimmung mit den Kapiteln, in denen es seinen wirklichen Platz hat. Aber diese sich selbst richtende Verlegenheitsauskunft nützt denen nichts, welche hüben und drüben denselben Schriftsteller setzen. Denn dann hätte dieser unsäglich verwirrte Mann sein eigenes Werk, in welchem inhaltlich geschiedene Gedankenreihen verknüpft waren, dadurch korrumpiert und kompromittiert, daß er sie auseinander nahm und den einen Teil in dem als überliefert bezeichneten Buche ließ, den anderen aber in die von ihm vorgefügte Vorrede setzte, als enthalte diese seine eigenste Meinung. Da nun sonderbarerweise die in der Vorrede bekundete Meinung in demselben Maße, als sie von der des Bundesbuches abweicht, mit den Anschauungen des Buches Numeri übereinkommt, so käme man auf einem Umwege zu der natürlichsten Annahme zurück, daß das Buch Numeri die dem Vf. vertrauteste Meinung, das deuteronomische Bundesbuch die ihm ferner liegende enthalte. Das ist für den begreiflich, der das Buch Numeri als die zur Zeit Josias öffentlich bekannte Erzählung über die mosaische Vergangenheit ansieht, zu welcher das befremdliche deuteronomische

Bundesbuch überraschend hinzukam. Für den aber ist es die absolute Unbegreiflichkeit, der beides von demselben erfunden sein läßt.

Thatsächlichen Anhalt hat diese gegen den Augenschein verstoßende Hypothese nur an der zweifellosen Gleichartigkeit der Sprache, welche das Bundesbuch und seine Umrahmung gegen das Buch Numeri scharf abhebt. Aber das ist für uns, die wir dem Augenschein mehr glauben, als der Hypothese, ein Problem, welches sich sofort an der Hand der ermittelten Überlieferung lösen läßt. Indem diese nämlich direkt das doppelte bezeugt, daß das von Hilkia gefundene ein altertümliches Buch war, und daß Josia es zu einer für sein Volk verständlichen Verfassungsurkunde machte, bezeugt sie indirekt, daß diese das Sprachgewand der religiösen Rede der josianischen Zeit trug. Sie hindert also nicht anzunehmen, daß nötigenfalls derselbe Mann, der ihr das neue Gewand gab, hinterher auch den Rahmen geschaffen habe, der sie in das Buch Numeri zu inkorporieren geeignet war; auf alle Fälle konnten es nur Leute sein, für welche die Sprache des Bundesbuches die normale war, wenn sie zu ihm und über dasselbe das Wort ergriffen, um dem Zuhörer das Befremden zu benehmen, welches es erwecken mußte, wenn die Lesung vom Buche Numeri zum Bundesbuche und von diesem wieder in das Buch Numeri und seine Fortsetzung überging. Dieser von der Überlieferung selbst geweckten Erwartung entspricht nun aber der Augenschein der als Wirklichkeit vorliegenden Verbindung des deuteronomischen Bundesbuches mit den vor ihm und hinter ihm gelegenen Stücken des Buches Numeri mittelst einer in deuteronomischer Sprache gehaltenen Vorrede und Nachrede, d. h. jenes Problem hat aufgehört ein solches zu sein, weil es als geschichtliche Notwendigkeit nach der Überlieferung begriffen ist.

Nach dem thatsächlichen Augenschein und nach der Überlieferung haben wir uns demnach den oder die Einordner des deuteronomischen Bundesbuches bei ihrem Unternehmen in folgender Situation zu denken: vor ihnen lag das Buch Numeri als geschichtlicher Bericht über den Zug vom Sinai bis in die Gefilde Moabs mit allen Gottesfügungen und Gottesworten, die Israel während desselben unter Führung und durch Vermittlung Moses

erlebt hatte, bis Josua an seine Stelle trat. Ferner das deuteronomische Bundesbuch nicht als Geschichtsbericht, auch nicht als göttliches Wort, sondern in der Form einer letzten Lehrpredigt des Mose, welche die in den Fügungen und Offenbarungen der Wanderperiode enthaltene religiöse Lehre zum Nutzen des zukünftigen Geschlechtes in eigenen Worten rekapituliert. Dieses Buch war unbekannt geworden und gewesen; nur aus seinem Inhalte konnte man schließen, daß Mose so geredet habe nach dem Ende der Generation, welche die sinaitische Offenbarung erlebte, und mit dem Blicke auf die unmittelbar bevorstehende Ansiedelung Israels im Westjordanlande.

Wollte man diese allgemeine Selbstaussage näher bestimmen, so konnte das nur geschehen, indem man in dem eigenen Erinnerungsbilde von der mosaischen Zeit die Stelle aufsuchte, an welche solches Zeugnis paßte, wie die Notizen der Über- und Unterschrift des josianischen Bundesbuches denn auch beweisen. Jenes Erinnerungsbild war aber identisch mit oder in Abhängigkeit von dem Geschichtsberichte des Buches Numeri, welches hinter die Okkupation des Ostjordanlandes nach den Siegen über Sihon und Og und vor den eigentlichen Abschied Moses von Amt und Leben einen längeren Aufenthalt Israels auf der letzten ostjordanischen Station am Jordan Jerichos im Lande Moab setzt, welcher mit organisatorischen Maßregeln und gesetzlichen Anordnungen für die Zukunft, die Mose getroffen, mit dem Vortrage einer prophetisch-poetischen Theodicee über die künftigen Schicksale Israels und mit Segenssprüchen über die einzelnen Stämme ausgefüllt ist. Wenn irgendwo, so mußte hier die Stelle für den Einschluß jenes wiedergefundenen alten Bundesbuches gesucht werden, sobald das Bedürfnis auftauchte, das Corpus Mosaicum dadurch abzuschließen, daß man mit dem in Geltung Gewesenen das neu in Geltung Gekommene in einer erweiterten Ausgabe des Buches Numeri vereinigte.

Dabei ergaben sich aber große Schwierigkeiten; denn das Buch Numeri, welches Kap. 36 die moabitische Gesetzgebung durch ausdrückliche Unterschrift (V. 13) als vollendet bezeichnet, hatte keinen Raum für eine neue moabitische Gesetzgebung, und das deuteronomische Bundesbuch seinerseits setzt keine moabitische, sondern nur die sinaitische Gesetzgebung voraus, und auf der

anderen Seite stoßen sich die geschichtlichen Erinnerungen und die Lehrgedanken des scheidenden Mose in dem einen und in dem anderen Buche in hartem Gegensatze. Für die lesende oder hörende Gemeinde mußten die klaffenden Abgründe überbrückt, diese schroffen Gegensätze, so gut es ging, ausgeglichen werden. Das konnte nach der abstrakten Möglichkeit in dreifacher Weise geschehen, indem man entweder das Buch Numeri so modelte, daß das neuhinzukommende Bundesbuch besser zu ihm paßte, oder indem man das letztere so veränderte und erweiterte, daß es mit dem ersteren stimmte, oder endlich indem man beides ließ, wie es war, und eine Verbindung aus dem Eigenen herstellte, welche den Zweck und den Ort des Bundesbuches so bestimmte, daß die Anerkennung seines Inhaltes die Geltung des Buches Numeri in keiner Weise beeinträchtigte.

Das erste Verfahren wäre das natürliche gewesen, wenn das Buch Numeri eine noch im Flusse befindliche Tradition dargestellt hätte, der gegenüber das unter Josia entdeckte alte Buch als authentische Urkunde über die mosaische Zeit die größere Autorität behauptete. Das zweite hätte am nächsten gelegen, wenn das Buch Numeri zwar längst zur unabänderlichen Autorität über die mosaische Zeit erstarrt war, das josianische Buch dagegen als jüngst aufgetauchtes, der Praxis zu empfehlendes und praktische Zwecke verfolgendes, eben um eines auch praktischen Zweckes willen namentlich in den geschichtlichen Notizen, die es brachte, noch für abänderungs- und bildungsfähig gegolten, d. h. als Geschichtsurkunde mindere Autorität gehabt hätte. Da aber beides nicht geschehen, sondern der Bericht des Buches Numeri und der Wortlaut des josianischen Bundesbuches belassen worden sind, wie sie waren, so galten beide gleichermaßen für den oder die Einordner des letzten Gesetzesvortrages Mose als eine unabänderliche Autorität. Was im letztern stand, mußte gewesen sein, weil es in diesem Buche stand, und was das Buch Numeri berichtete, mußte auch gewesen sein, weil es von diesem Buche berichtet wurde. Beides mußte also auch der Gemeinde mitgeteilt werden, gleichwie die christliche Kirche das Vaterunser des Lukas und das des Matthäus in gleichem Maße für Herrenwort

gehalten und beiden Gestalten ihren besonderen Platz in der Liturgie angewiesen hat.

Und doch gilt die Regel, daß von einander ausschließenden Sätzen nur der eine wahr sein kann, weil von demselben Dinge in demselben Umfange, an demselben Orte, in derselben Zeit gedacht, nicht Entgegengesetztes ausgesagt werden kann. Liegen daher solche vor, so wird man zunächst die Richtigkeit der einen von beiden Aussagen bezweifeln; sind sie aber beide thatsächlich begründet und gelten sie als einwandfrei, so geht die Dialektik mit innerer Notwendigkeit daran, das Subjekt der Aussage als ein wandelbares zu bestimmen, welches seinen Begriffsumfang, seinen Ort, seine Zeit wechselt und danach verschiedene Merkmale offenbart. Ist der Bericht des Lukas ebenso autoritativ, wie der des Matthäus, so sagen wir: „es hat in der Urzeit christliche Gemeinden gegeben, in denen die eine, und andere, in denen die andere Gestalt des Vaterunser als Herrenwort öffentlich verkündet worden ist“; unsere Väter dagegen, welchen das in den Urgemeinden bald so, bald so verkündete Herrenwort mit dem von Jesu selbst unmittelbar gesprochenen identisch war, sagten weitergehend: „der Herr hat zweimal unter verschiedenen Umständen und mit abweichenden Worten dieses Gebet mitgeteilt“, und danach haben beide Gestalten an verschiedenem Orte der evangelischen Geschichte ihren Platz zugewiesen bekommen. Das ist dann freilich eine menschliche Setzung, aber sie geschah bona fide und hatte den großen Gewinn, daß sie beide Gestalten des Herrenwortes der Gemeinde unverändert erhielt, anstatt die eine durch die andere zu verdrängen.

Nun wohl, die gleiche harmonistische Aufgabe war dem Einordner des Bundesbuches in das Buch Numeri gestellt, wenn es galt, den Wortlaut beider als gleichwertige Autoritäten der Gemeinde zu erhalten, und das eine vor unzeitiger Korrektur nach dem anderen zu bewahren. Durch menschliche Setzung konnte ihre Ausgleichung gefunden werden, und wir haben nur zu fordern, daß sie bona fide geschah. Wollte aber einer daran Anstoß nehmen, daß die Ausfüllung der Lücke, welche den Übergang von Numeri zum Bundesbuche und von diesem in jenes zurück herstellt, obwohl sie selbst sich deutlichst nur als Beschreibung des Stand-

punktes kennzeichnet, von welchem aus hinter Numeri die letzte Gesetzesunterweisung Mose gelesen und gehört sein will, daß diese also für die Gemeinde im praktischen Gebrauche gleiche Dignität mit dem Gottesworte vorher und nachher erlangt habe, so möge er erst auch das anstößig finden, daß in der Passionszeit die Leidensgeschichte Jesu Christi in der gottesdienstlichen Lesung die gleiche Andacht in Anspruch nimmt, wie die Verlesung der Evangelien! Und doch ist hier der Johannesbericht, daß Judas Ischarioth die Salbung Jesu getadelt, der Matthäusbericht, daß die Jünger, und der Markustext, nach welchem einige der Jünger darüber gemurrt haben, durch menschliche Setzung zu einem vierten Berichte kombiniert worden, in welchem erst Judas seine unzufriedene Äußerung thut, dann von den anderen Jüngern etliche durch ein allen Texten fremdes „auch“ als solche eingeführt werden, die das gleiche gethan haben, und endlich Jesus alle auf einmal mit den Worten in ihre Schranken weist, welche bei Johannes Judas und bei den anderen die Jünger, je etwas anders, zu hören bekommen.

Es war durchaus erforderlich, diesen durch den Augenschein der Wirklichkeit und durch die Überlieferung gebotenen Standort der Betrachtung für die Umrahmung des deuteronomischen Bundesbuches im heutigen Pentateuch ausführlich zu beschreiben, weil er durch die Künste der Modernen verrückt ist, und doch nur von ihm aus alle Rätsel sich befriedigend lösen lassen, welche jene Umrahmung darbietet. Der Nachweis dieser Thatsache wird die volle Bewährung der Richtigkeit jenes Standortes sein.

Hierzu ist es nun vor allem nötig, sich zu vergegenwärtigen, wie das Buch Numeri hinter Kap. 36 die mosaische Zeit abschloß, um zu der Periode Josuas überzugehen. Es folgte nämlich auf Num. 36, bevor das deuteronomische Buch eingesetzt wurde: Dt. 31, 14—23; 32, 1—44. 48—52; Dt. 33; 34, 1—9. Denn diese Abschnitte scheiden sich sachlich und sprachlich gegen die vor- und zwischengesetzten Stücke genau so ab, wie das Buch Numeri gegen das Deuteronomium sonst. Den Beweis dafür habe ich vor über 20 Jahren in der Abhandlung „das Lied Mose (Dt. 32) und das Deuteronomium“ in den Studien und Kritiken 1871 S. 249 ff. (s. Art. 6) so vollständig geleistet, daß auch noch heute nichts davon

zurückzunehmen oder zu bessern ist, und ich mich damit begnügen kann, das dort festgestellte Resultat einfach herüberzunehmen. Danach berichtete das Buch Numeri, daß Mose nach verschiedenen gesetzlichen Anordnungen und gelegentlichen Warnreden (vgl. namentlich Num. 32, 6 ff.) dicht vor seinem Tode, den die Kinder Israel die vollen 30 Tage des 12. Monates des Jahres 40 des Auszugs beklagten (Dt. 34, 8), zweierlei für die Zukunft Wichtiges auf göttlichen Befehl gethan habe. Das eine, die Beauftragung seines Nachfolgers Josua, des Führers des über den Jordan ziehenden Israel, bezog sich auf die nächstliegende Zukunft (Dt. 31, 14 f. 23). Das andere, die schriftliche Abfassung und der öffentliche Vortrag des prophetischen Lehrgedichtes (Dt. 32), zielte in die weiteste Ferne; es sollte nämlich bewahrt werden für eine Zeit, wo Israel durch ihm unerklärlich scheinendes unaufhaltsames Herunterkommen in seiner thörichten Selbstverblendung auf den Gedanken gebracht werden kann, seine väterliche Religion habe sich als ein vergeblicher Dienst, und sein alter Gott Jahve als ein ohnmächtiger oder tückischer Gott erwiesen. Dann soll dieses Lehrgedicht ihm die Augen öffnen und deutlich bezeugen, daß seine eigene Untreue der Grund seines Unglückes (Dt. 31, 16 ff.), daß dieses ausdrückliche Bethätigung der lebendigen Energie seines eigenen Gottes, und daß kein anderer Weg des Heiles sei, als zu diesem Gotte umzukehren, der wie verwunden und töten, auch heilen und lebendig machen wird, um zu bleiben was er ist (Dt. 32, 39).

Wenn nun das deuteronomische Bundesbuch sich gab als ein vorgetragenes (Dt. 5, 1) und als ein schriftlich in das Archiv des Heiligtums (Dt. 17, 18) hinterlegtes Wort des Mose, wenn es sich weiter darstellte als ein für die unter Josua beginnende Zukunft berechneter Spiegel der göttlichen Bundespflichten des westjordanischen Israels, den das Volk wie ein teures Vermächtnis bewahren sollte, und wenn es endlich unter Josia durch göttliche Fügung aus dem Archiv des Heiligtums hervorgetreten ist, um als ein unbestechlicher und unverdächtiger Zeuge die religiöse Untreue der Väter und den darauf gelegten Gottesfluch in überraschendes Licht zu stellen und als wirkenden Grund der vielbeklagten Auflösung des alten Davidstaates bußfertig erkennen zu lehren, so

mußte dieses mosaische Endzeugnis mit dem prophetischen Lehrgedichte, welches auf die gleiche Wirkung in der Zukunft von vornherein berechnet war, in unmittelbarem Zusammenhang mitgeteilt worden sein, gleichwie andererseits die Beauftragung und Unterweisung des Josua als Vermächtnis des Mose an ihn diesem Buche als einer Beauftragung Israels des Bundesvolkes parallel lief. Und da das Lehrgedicht weiter sieht, als das Bundesbuch, nämlich in die hinter dem Fluche liegende Bekehrung und Heilung Israels, welche Mose als ein ihm anvertrautes göttliches Geheimnis bezeichnet (Dt. 32, 34), so muß das Bundesbuch vor dem Vortrage des Gedichtes mitgeteilt, und dieses als die bekräftigende Beschwörung jener Verpflichtung bei Himmel und Erde (Dt. 32, 1 ff.) hinterher gekommen sein. Dieser notwendigen Vorstellung geben aber gerade die Stücke Ausdruck, welche wir in die alte Erzählung des Buches Numeri über die Beauftragung Josuas und die Aufschreibung und den Vortrag des Lehrgedichtes eingesetzt finden, nämlich 31, 9—13. 24—30; 32, 45—47, was heute keines Nachweises mehr bedarf.

Ebenso notwendig aber, wie das Bundesbuch vor dem Gedichte mitgeteilt sein mußte, durfte dasselbe nur hinter der moabitischen Gesetzgebung gedacht werden, mit welcher das alte Buch Numeri schloß. Denn diese hat es zum großen Teil ausdrücklich mit dem ostjordanischen Israel zu thun, während das Bundesbuch sich so ausschließlich mit dem westjordanischen der Zukunft beschäftigt, daß es scheint, als kenne es gar keine im Ostjordanlande angesiedelten und gebliebenen Israeliten. Das reimte sich nur, wenn Mose mit dem ostjordanischen Israel gänzlich abgeschlossen hatte, als er den Inhalt des Bundesbuches vortrug und dasselbe niederschrieb. Setzte nun das Buch Numeri den Tod Mose auf den 1./12. des Jahres 40 der Ära des Auszugs, wie den Tod Mirjams auf den 1./1. (20, 1), den Ahrons auf den 1./5. desselben Jahres (33, 38), so blieb für die Niederschreibung des Bundesbuches (Dt. 31, 24) der 11. Monat und für seinen ersten Vortrag die Neumondsversammlung am 1./11. als der geeignete Termin übrig, was denn auch in Dt. 1, 3 ausdrücklich gesetzt ist. Für das richtige Verständnis dieses Vortrages war es dann aber unbedingt notwendig, daß Leser und Hörer die

Vorstellung haben, Mose sei mit der mannigfaltigen Gesetzgebung, welche das Buch Numeri auf dem Wüstenzuge vom Sinai nach Kades und von Kades nach den Gefilden Moabs und zuletzt hier entstanden sein läßt, vor diesem Termin fertig gewesen. Dann nämlich will diese im Sinne behalten sein, wenn man das Bundesbuch liest, und die Autorität beider ist gewahrt. Wer aber diese Vorstellung nicht hat, muß durch das Bundesbuch, welches keine andere Gesetzgebung ausdrücklich vor sich voraussetzt, als die am Horeb, zu der Meinung kommen, es habe keine zwischeninneliegende gegeben, und im Falle des Widerspruches auf die Autorität des Bundesbuches hin das Buch Numeri, das eine solche in dem Abschnitte 10, 11 — 36, 13 ausführlich veranschaulicht, für unglaubwürdig erklären. In der That zwingt aber der Einordner des Bundesbuches jene Vorstellung dem Leser geradezu durch die Bezeichnung auf, mit welcher er (Dt. 1, 1. 2) die Gesetzgebung des Buches Numeri 10, 11 — 36, 13 als nunmehr abgeschlossen zu dem am 1./11. d. J. 40 erfolgten Vortrage des Bundesbuches (V. 3) in Gegensatz stellt: „Vorstehendes sind die Worte, die Mose zum ganzen Israel geredet hatte: erstens jenseits des Jordans, zweitens in der östlich von Moab gelegenen Steppe, drittens in der Araba zwischen totem Meer und älanitischem Golf, viertens in der zwischen Paran und Thofel gelegenen Breite, in welcher sich der Zug Israels auf dem 11 Tagemärsche betragenden Wege vom Horeb in der nordöstlichen Richtung auf das Seirgebirge bis nach Kades bewegte." Hier finden wir in der geographischen Sprache der Zeit Josias die bunte Gesetzgebung, welche das Buch Numeri zwischen dem 20./2. d. J. 2 und dem 1./11. d. J. 40 seit dem Aufbruche vom Horeb entstanden sein läßt, lokal umschrieben, und zwar in rückwärts gekehrter Ordnung, wie es für den vom 1./11. d. J. 40 sich rückwärts auf das Buch Numeri wendenden Blick natürlich war. Nicht also mit dem hypothetischen Buche JE, sondern mit dem Buche Numeri, welches in der öffentlichen Lesung den Eindruck hervorrief, als verfolge es in 10, 11 — 36, 13 den Zweck, die nachsinaitischen und vordeuteronomischen Gottesworte des Mose durch Verteilung auf die Hauptstationen der Wanderung vom Sinai bis zum östlichen Jordan-

ufer zu illustrieren, verbindet der Einordner das nachzubringende moabitische Bundesbuch.

Mir ist nicht unbekannt, daß die Gelehrten, obwohl es nicht ואלה heißt, wie וזאת in 4, 44, und obwohl schon Knobel das Richtige sah, sich heute gewöhnt haben, das Demonstrativ אלה in Dt. 1, 1 nicht zurückweisend = „vorstehendes, das eben Gehörte" (Num. 36, 13), sondern vielmehr vorweisend = „folgendes" zu fassen. Aber so nachdrücklich als möglich scheidet der Text durch V. 3 f.: „und es geschah am 1./11. d. J. 40, daß Mose zu den Söhnen Israels redete, wie Jahve ihm in der Zeit nach den Siegen über Sihon und Og jenseits des Jordans im Lande Moab befohlen hatte," den folgenden Vortrag von den in V. 1. 2 bezeichneten Gottesworten des Mose als von solchen ab, die vorhergegangen sind; und ehe einer nicht nachgewiesen hat, wie Mose es anfing, an dem einen Tage des 1./11. d. J. 40 in jenen mindestens 4 Gegenden zugleich das Folgende zu reden, ist es nicht der Mühe wert, ein Wort gegen diese thörichtste aller Auslegungen zu verlieren.

Jener Unterscheidung entspricht ferner, daß das Folgende als den Söhnen Israels gewidmet bezeichnet ist (V. 7); das Subjekt, welches die vorstehend wiedergegebenen Worte gehört hatte, das Israel in V. 1, ist also ein anderes, als das, welches der scheidende, in die Zukunft jenseits des Jordans blickende Mose im Auge hat. So mußte angesichts der Unterscheidung gesagt werden, welche der Mose des Bundesbuches macht, wenn er 5, 3 den angeredeten, lebendig vor ihm Stehenden die Väter gegenüberstellt als eine vergangene Generation.

Endlich wird dieser Gesetzesvortrag Mose auf einen göttlichen Befehl zurückgeführt, welcher hinter den Siegen über Sihon und Og gelegen sei. So setzte es schon die Überschrift des josianischen Buches 4, 45 ff., und natürlich; denn jene Siege hatten die vorher nicht in Aussicht genommene Okkupation des Ostjordanlandes durch die $2^1/_2$ Stämme und die dadurch weiter vernotwendigten Maßregeln und Anordnungen zur Folge, welche in Num. 22—36 einen so breiten Raum einnehmen. Wenn das Bundesbuch nun dieser Thatsachen und eines ostjordanischen Israels gar nicht mehr Erwähnung thut, so verträgt sich das

mit der Autorität des Buches Numeri nur, wenn der göttliche Befehl an Mose ihn nach diesen Thatsachen und Anordnungen an die zum Übergang über den Jordan bereite Nachkommenschaft Israels so reden hieß.

Wie sehr aber das Buch Numeri für den Einordner die gleiche Autorität hatte, wie das Bundesbuch, das er mit ihm vereinigen sollte, zeigt am allerdeutlichsten die harmonistische Kunst, mit welcher er den tödlichen Widerspruch löst, daß der Mose des Buches Numeri eben in dem moabitischen Gesetze Num. 35 angeordnet hat, daß Israel 6 Asylstädte bestimme (V. 13 f.), 3 für das ostjordanische und 3 für das westjordanische Gebiet, daß dagegen der Mose des Bundesbuches die Aussonderung von nur dreien befiehlt (Dt. 19, 7). Wären die überlieferten Nachrichten in den Händen der alten Hebräer so bildsames Material gewesen, wie die Modernen annehmen, so war nichts leichter, als die Differenz nach der größeren Autorität wegzukorrigieren, entweder die Sechszahl im Buche Numeri, oder die Dreizahl im Deuteronomium. Weil aber beides galt, der Befehl Mose in Num. 35 und der Befehl Mose in Dt. 19, so konnte dieser hinter jenem nach der in 1, 1—4 gesetzten Zeitordnung nur ergangen sein, wenn Mose nicht bloß mit den Verordnungen an das transjordanische Israel zu Ende gekommen war, sondern auch zwischen jenen Verordnungen und diesem Befehle die drei Asylstädte für das Ostjordanland noch selbst ausgesondert hatte. Eben dieses berichtet deshalb der Einordner des Bundesbuches ausdrücklich in Dt. 4, 41—43, ehe er mit den Worten „und folgendes ist nun die Thora, welche Mose den Söhnen Israels vorlegte" (V. 44) zu der ungeänderten Wiedergabe des josianischen Bundesbuches übergeht.

Ich weiß wohl, daß viele Dt. 4, 41—43 für ein zufällig hieher verschlagnes Fragment aus einer anderen Schrift halten. Aber der Schriftsteller, welcher durch einen ersten erzählenden Satz das Verhältnis des Bundesbuches zum Buche Numeri klar gemacht (1, 1—4), der durch einen zweiten eine einleitende Vorrede zum Bundesbuche gegeben setzt und von ihm selber unterscheidet (1, 5), bleibt sich nur konsequent, wenn er durch einen dritten (4, 41 ff.) die Thatsache konstatiert, welche geschehen sein

mußte, wenn Mose nach Num. 35 noch so sollte reden können, wie er im eigentlichen Bundesbuche nach Dt. 19 gethan hat. Er that damit nur, was der Neuherausgeber eines der Gemeinde längst zur Erbauung dienenden Predigtbuches eines berühmten Kanzelredners thun mag, wenn er zu den schon vordem bekannten Reden vor seiner Gemeinde eine solche hinzufindet und hinzufügt, welche augenscheinlich in einer anders gearteten gehalten ist und durch kräftige Betonung einer bestimmten einzelnen Seite des Evangeliums auf den Leser der vorangehenden, schon früher gedruckt gewesenen einen befremdlichen, störenden Eindruck macht: jener Redner hat nach altlüneburgischer Ordnung erst am Altar über die Epistel, dann auf der Kanzel über das Evangelium geredet; danach fallen auf jeden Sonntag je eine Altarrede und eine Kanzelpredigt. Dazu hat er in der vorletzten Predigt der alten Ausgabe bei passender Gelegenheit erklärt, er sei nie anders verfahren und werde nie anders verfahren, als daß er sonntäglich so beide Teile des verordneten Gotteswortes der Gemeinde ans Herz lege. Nun soll jene neu aufgefundene Rede aufgenommen werden, die nur als Kanzelrede gedruckt vorliegt. Wie natürlich würden wir es da finden, wenn der die Erbauung der frommen Verehrer jenes Geistlichen bezweckende Herausgeber erstens der am Schlusse aufzunehmenden Predigt die geschichtliche Notiz voranschickte: „vorstehendes enthält die Predigten, welche N. N. in seiner Gemeinde an den und den Sonntagen des Kirchenjahres gehalten hat"; wenn er zweitens hinter den Worten „am 4. Advent des Jahres so und so predigte er aber in A. nach seiner eigentümlichen Gabe, nachdem er mit den Ältesten sich über seine Grundsätze so etwa verständigt hatte", eine Rekapitulation der wesentlichen Lehrgedanken und der geschichtlichen Verhältnisse der früheren Predigten gäbe, welche geeignet ist, den Inhalt der letztangefügten neuen vorzubereiten und ihr das Befremdliche zu nehmen, und wenn er drittens sagte: „dann hielt er die Altarrede über die Epistel Phil. 4, 4—7, und folgendes ist nun die Predigt, die er hielt: Adventspredigt über Joh. 1, 19—28". Aus der eigenen Erklärung des Predigers wußte er, daß eine Altarrede vorangegangen sein mußte, und aus der regelmäßig von jenem beobachteten Sitte, daß es die Epistel des 4. Advent war

die dafür allein als Text in Betracht kam. Genau ebenso sind die drei Stücke zu betrachten, welche der Einordner des Bundesbuches Dt. 4, 45 ff. diesem vorsetzte, um den Leser von Num. 10, 11 bis 36, 13 zu ihm hinzuführen. Wer aber auch jetzt noch dabei bleiben will, Dt. 4, 41—43 für ein dem Dt. fremdes, zufällig hieher verschlagnes Fragment zu halten, der möge doch erst erklären, weshalb es die eigentümliche Rechtssprache von Dt. 19 und in keiner Weise die von Num. 35 redet. Denn das ist ein augenfälliger Beweis dafür, daß vom deuteronomischen Bundesbuche aus Anschluß an Num. 35 gesucht wurde, und nicht umgekehrt.

Es erübrigt hiernach nur noch die Frage, was die zwischen den beiden bereits besprochenen Stücken, zwischen dem ersten und dem dritten mitten inne gelegene Rede 1, 6 — 4, 40 soll, welche dem Mose vor dem Vortrage der Bundespflichten des josianischen Buches in den Mund gelegt wird. Sie beantwortet sich durch die eigene Erklärung des Einordners über ihre Absicht und durch den Inhalt, den sie thatsächlich darbietet. Was die erstere anlangt, so ist sie in der eigentümlichen Überschrift gegeben V. 5: „Den Ausdruck dieser Thora begann Mose mit folgenden Worten“, d. h. da „diese Thora“ überall im Dt. das unter Josia wiedergefundene Buch Dt. 5—28 ist, welches der Einordner in 4, 44 nun mitzuteilen erklärt: Mose gab dem eigentlichen Wortlaute seiner nun geschrieben vorliegenden Rede eine davon zu unterscheidende Einleitung. Dem entspricht es genau, wenn er 31, 1 sagt: „und Mose beschloß den Vortrag der vorstehenden Worte (in K. 29. 30) und sagte“, d. h. hinter diesen Worten und von ihnen wohl zu unterscheiden, sprach er zum Schluß Israel und Josua Mut für die nächste Aufgabe der Zukunft ein. Denn mit Sept. ist וַיְכַל—לְדַבֵּר zu lesen (wie 32, 45) anstatt des absolut sinnlosen וילך des Hebräers; denn wohin sollte Mose gehen, um zum ganzen Israel zu reden, da er 29, 1 das ganze Israel schon um und vor sich hat? Wie es nun auf der Hand liegt, daß diese Schlußworte dazu dienen sollen, dem Leser den Übergang von Dt. 29. 30 zu dem Berichte des Buches Numeri über die Beauftragung und Ermunterung Josuas durch Jahve selbst, auf welchen Mose deshalb in 31, 8 hinweist, zu

erleichtern, ebenso ist diese zwischen zwei geschichtlichen die Brücke von Num. 10, 11 — 36, 13 zu Dt. 4, 45 schlagenden Notizen mitten eingesetzte vorbereitende Rede zu dem Zwecke geschrieben, den Leser des Buches Numeri auf das Verständnis der ungeänderten Wortgestalt der im Bundesbuche überlieferten Rede vorzubereiten. Er ist aber dann recht vorbereitet, wenn er im Sinne hat, was die Seele des Mose und seiner ersten Zuhörer an Erinnerungen und Sorgen erfüllte, als er diesen Gesetzesvortrag hielt. Dieses konnte man durch fleißige Forschung zum Teil aus dem Gesetzesvortrage selbst, zum Teil aus dem Buche Numeri und der daran angelehnten Lehrüberlieferung entnehmen; aber bei der Zerstreutheit und der teilweisen Differenz der Stoffe war es sicherer und ein erwünschter Dienst für die hörende Gemeinde, alles Wesentliche ebenso in der Form einer Rede Moses zusammenzufassen und der Lektüre als eigene Einleitung vorauszuschicken. Denn was Mose nach authentischen Zeugnissen im Sinne hatte und bei seinen ersten Zuhörern voraussetzte, als er seinen Vortrag hielt, eben das wollte er auch den späteren Generationen, welchen keine Augenzeugenschaft und selbständige Erinnerung für seine Gegenwart beiwohnte, verkündet wissen (Dt. 29, 13. 14; 32, 46 vgl. mit 6, 7. 20; 11, 2), und das durfte ihnen deshalb in seinem Namen vorgetragen werden.

Soviel geschichtlicher Anspielungen nämlich der Gesetzesvortrag des Bundesbuches enthält, nicht bloß auf den Bundesschluß am Horeb (5, 2 ff.), seinen ersten Bruch und seine durch Mose errungene Wiederherstellung (9, 25 ff., 10, 10 f.), sondern auch auf die 40jährige Wanderzeit, auf die Ereignisse in Massa (6, 11), Thabeera, den Lustgräbern, Kades Barnea (9, 22. 23), wie auf die Gnadenwunder der Wüste 8, 2 ff. 15 ff., auf den Aufruhr Dathans und Abirams (11, 5), ja auch den Aussatz Mirjams (24, 9) und die Dingung Bileams durch die Moabiter (23, 5), so daß es zweifellos ist, Mose rede so angesichts der Überschreitung des Jordans, so unvollständig bleibt doch die Orientierung über die historische oder psychische Situation, aus der Mose so redet, und so vielen Mißverständnissen öffnet sie Thor und Thür. Denn als ob Israel bisher ohne weiteres Gesetz als den sinaitischen Dekalog gelebt habe (11, 8 ff.) und nun erst in der von ihm selber er-

betenen Vermittelung durch Mose eine Zusammenstellung der Normen empfange, nach denen es sich im Westjordanlande einzurichten habe (5, 2 — 6, 3), um im Falle des treuen Gehorsams von seinem eifersüchtigen Gotte reichen Segen, im Falle der Abgötterei aber absoluten Fluch und Vernichtung zu gewärtigen (11, 13 ff.; 28, 1 ff.), so wird hier geredet. Das Buch dieser Thora wird den nicht mit über den Jordan ziehenden Mose ersetzen; davon daß Josua designiert ist und bereit steht, in die Stelle Moses einzurücken, und weshalb Mose das Mitziehen verwehrt ist, findet sich keine Andeutung. So lebhaft der Ort, da Mose starb, bei Peor im Lande Moab (Dt. 34, 6) die Erinnerung an den Abfall zum Baal Peor und seine grausame Bestrafung weckte (Num. 25, 1 ff.), und so nahe es lag, die Warnung vor der Abgötterei damit zu bekräftigen, wir vernehmen kein Wort davon. Mit keinem Worte wird der Thatsache gedacht, daß $2^1/_2$ Stämme Israels im ostjordanischen Amoriterlande sitzen geblieben sind, daß die Eroberung desselben göttlich gefügten Siegen zu verdanken ist, und lieber wird der ferner gelegenen Thaten Gottes an den Ägyptern gedacht (7, 18 ff.), um Israel gegen die westjordanischen Amoriter Mut zu machen, als dieser eben erlebten Waffenerfolge in der Eroberung ostjordanischen Amoritergebietes. Wenn weiter Israel jetzt vor der Aufgabe steht, sein Land von Osten her in Besitz zu bringen, wie vor fast 40 Jahren in Kades Barnea von Süden her, so gebot es sich von selbst, diese 40jährige Verschiebung als ein Strafgericht Gottes zu erklären für die Feigheit der früheren Generation und als eine kräftige Warnung, die endlich gebotene zweite Gelegenheit nicht wieder durch gleiches Verhalten zu verscherzen. Aber auch das ist unterlassen, obwohl des Ungehorsams zu Kades als eines unter vielen Beispielen des Unglaubens (9, 23. 24) gedacht wird. Alle diese Dinge mußten dem frommen Leser zur Zeit Josias nach der ihm zugekommenen autoritativen Überlieferung über die zwischen dem Horeb und den Gefilden Moabs gelegenen Ereignisse befremdlich erscheinen.

Dazu kamen Rätsel in der Lehre. Zur Zeit Josias wußte man, daß des nördlichen Bruderreiches Sünde der Bilderdienst gewesen, und daß seine Zerstörung die göttliche Strafe dafür sei. Durch prophetisches Wort, welches sich auf die Autorität des Mose

stützen konnte, war man ermächtigt, eine Bekehrung der unter die Götzendiener Zerstreuten und ihre Wiederherstellung durch die Barmherzigkeit Gottes zu erhoffen, wie man auch den der Zerstörung entgegengehenden Rest des davidischen Reiches der sündenvergebenden Barmherzigkeit Jahves befahl. Berührte es nicht höchst sonderbar, daß der Gesetzesvortrag des Bundesbuches auf der einen Seite zwar das dekalogische Bilderverbot wiederholt (5, 8—10) und die Versündigung dagegen in der Anfertigung des goldenen Kalbes am Horeb als das schwerste Vergehen Israels ausdrücklich in Erinnerung bringt (9, 7 ff.), auf der anderen Seite aber in eigenen Worten nur vor der Verehrung fremder Nationalgötter neben Jahve (13, 3, 7 f. 14) oder vor dem internationalen Kulte der Gestirne warnt (17, 3) und weiter, daß es nur das Entweder—Oder des Segens und des Fluches ausdrücklich setzt, die Möglichkeit aber einer durch Bekehrung vermittelten Segenszukunft nach dem Fluche absolut außer acht läßt, trotzdem seine eigene Erinnerung (9, 19; 10, 10 f.) den Mose lehrte, daß Jahve sich des Übels auch um seiner Knechte willen gereuen lassen könne, und obgleich anderswo (Lev. 26, 40. 42 ff. und in dem alten Buche Numeri Dt. 32, 36 ff.) derselbe Mose dieses auch ausdrücklich dem unter den Fluch geratenen Volke vorausgesagt hatte?

Mit diesen auffälligen Vermissen, welche das josianische Bundesbuch für die fromme Gemeinde, die es vorlesen hörte, rätselhaft und unbrauchbar machen mußten, wenn das, was sie bisher aus autoritativer Überlieferung über das mosaische Zeitalter wußte, seine Geltung behalten sollte, vergleiche man nun den Gang und Inhalt der einleitenden Rede, welche der Einordner, nachdem er in 1, 1—4 das Bundesbuch als ein solches bezeichnet hat, das an das am Jordan lagernde junge Israel gerichtet, und welchem die Num. 36, 13 abgeschlossenen nachsinaitischen und übrigen moabitischen Gesetzesworte an das ganzen Israel zeitlich vorauszudenken seien, vor der Lektüre des Bundesbuches vortragen heißt, und man wird mit Händen greifen, daß sie die Erzählung des Buches Numeri über die Zeit zwischen der Gesetzgebung am Sinai und dem Tode Mose im wesentlichen so rekapituliert, daß ihr Inhalt und der des Bundesbuches ausgeglichen und beider

Autorität gesichert erscheint. Ich sage im wesentlichen. Denn dem geschichtlichen Stoffe gegenüber, welcher auch mündlich nach den Zielpunkten der Erbauungsrede abgewandelt wurde, ist der Redner freier, als gegenüber dem Wortlaute des Gottesgesetzes, wie der spätere Jude zu Haggada und Halacha sich verschieden verhält; und außerdem ist unser Text des Buches Numeri hier und da, namentlich in den geschichtlichen Partien und in der Ordnung einiger Stücke, durch Zufall oder doktrinäre Änderungen der Schreiber um diejenige Gestalt gekommen, welche er früher hatte, wie z. B. Ex. 18 mit Num. 10, 29—32 zusammen dicht an den Aufbruch vom Sinai gehört und dort auch gestanden hat.

Nach dem Buche Numeri war der Ort, da Mose starb, wo also auch Josua beauftragt und das prophetische Vermächtnis Dt. 32 vorgetragen wurde, „das Thal gegenüber von Beth-Peor im Moabiterlande", zu dessen Baal ein Teil der Israeliten zuguterletzt abgefallen war (Num 25, 1 ff.). Hier mußte also auch die vor dem Vortrage des Lehrgedichtes (Dt. 32) hergegangene Bundespredigt des josianischen Buches erfolgt sein, welches sich in ausdrückliche Beziehung nur zum Sinaibunde setzt und der Zwischenzeit nur gelegentlich und einzelnes andeutend Erwähnung thut, während das Buch Numeri die Wanderung Israels mit ausführlicher Ausstattung der Station Kades und des in südöstlicher Umkreisung Seirs erreichten moabitischen Landes bis zu jenem Endpunkte der Laufbahn Mose verfolgt. Dem entspricht es in der auffälligsten Weise, wenn die erste, historische Erinnerungen bringende Hälfte der Rede mit dem Aufbruch vom Horeb beginnt (Dt. 1, 6), danach ausführlich das Ereignis von Kades (1, 19 ff.) und dann die 38jährige Wanderung bis zur Grenze Moabs erwähnt (2, 1 ff.), darauf die Eroberung des Landes Sihons und Ogs und seine Verteilung an die $2^1/_2$ Stämme (2, 26 ff.), nach welcher nun der Jordan überschritten werden wird, und wenn sie da aufhört, wo gesagt werden kann „und so ließen wir uns nieder in dem Thale gegenüber von Beth-Peor" (3,29). Damit ist der Punkte erreicht, wo Mose starb, wo nach 4, 45 deshalb auch die letzte Thorarede Mose gehalten sein mußte, die hinter dieser Einleitung beginnen soll; und

nicht, als ob Mose zu seinen Zeitgenossen redete, mit einem einfachen „hier", sondern als gelte es, die Zeitgenossen des Einordners an das aus Numeri bekannte geographische Stichwort zu erinnern, so lauten die Worte; gleichwie umgekehrt in der für die guten Lutheraner Deutschlands verfaßten Leidensgeschichte Jesu Christi über den Lanzenstich eine Anrede an die Leser vorkommt, welche ihnen unverständlich ist und nur für den zeitgenössischen Leserkreis des alten Johannes Sinn hatte. (4. Abschnitt 18.)

Es ist nun natürlich, daß die hieran geschlossene zweite paränetische Hälfte 4, 3 sofort der vom Buche Numeri mit dieser Lokalität verknüpften und in frischer Erinnerung der mosaischen Zuhörer lebenden jüngsten Versündigung ihrer Volksgenossen zu Peor gedenkt, um zu treuem Gehorsam für die Zukunft zu ermahnen, was im Bundesbuche nicht geschehen ist. Desto verwunderlicher erscheint es, daß, trotzdem das Bundesbuch mit einer ausführlichen Erinnerung an die Erscheinung und die Bundesschließung am Horeb beginnt (5, 2 ff.), der Vorredner von 4, 9 an diese ebenfalls als eine maßgebende Thatsache betont, welche das Denken stets beherrschen soll. Aber es zeigt sich sofort, daß hier der Zweck verfolgt wird, den Bilderdienst als den nächstliegenden und schlimmsten Bundesbruch darzustellen, was im Bundesbuche nicht geschehen war, und der Theorie entgegenzutreten, mit welcher der Bilderdienst von Israeliten gerechtfertigt werden konnte, nämlich daß der Dekalog symbolische Bilder zur Verehrung Jahves nicht ausschließen könne, da Jahve sich selbst ja auf dem Sinai in feuriger Erscheinung und in klarer Herrlichkeit (Ex. 24, 10) habe zu sehen gegeben, und auch das Bundesbuch 5, 4 Jahve und Israel „von Angesicht zu Angesicht" mit einander verkehren lasse, so daß Israel sagen konnte, es habe seine Herrlichkeit und Größe gesehen (V. 21). Der Einordner konnte nach Num. 12, 8 das als sicher setzen, daß so nur Mose mit Jahve hat verkehren dürfen, und demnach durfte und mußte er betonen, daß Jahve aus dem Feuer geredet (4, 12. 15), um den es schauenden Israeliten den Eindruck zu machen, daß er ein fressendes Feuer sei, nicht im physischen Sinne, sondern im moralischen, nämlich wie das dekalogische Bilderverbot es ausdrückt (5, 9), ein gegen jeden Angriff auf seine Ehre verderblich

reagierender Gott (4, 24); denn eine wirkliche Gestalt, die feurig gewesen wäre und die man abbilden könnte, haben sie nicht zu sehen bekommen (V. 12. 15). Wohl aber haben sie Worte majestätischen Halles gehört, also daß das Feuer nur den Ernst versinnbildete, mit dem die verlautbarten Forderungen gemeint seien. An diesen heiligen Ernst Jahves wird sie in der Zukunft nicht bloß die vom Bundesbuche allein angeführte Thatsache mahnen, daß selbst Ahron den göttlichen Zorn erfahren hat (9, 20), sondern auch die dort nicht erwähnte, daß ein ausdrückliches Zornesverhängnis Jahves der Grund war, daß Mose nicht mit über den Jordan gelangt ist, sondern sich damit hat begnügen müssen, sein Volk lediglich mit dem schriftlichen Vermächtnis des Bundesbuches zu begleiten (V. 22).

Wieder ist es natürlich, daß sich hieran eine eidliche Versicherung der üblen Zukunft schließt, welche sich Israel durch Ungehorsam zuziehen müsse, wie es das Bundesbuch in Kap. 28, 15 ff. ausführlich schildert; aber die Umfänglichkeit, in der dieses geschieht, bleibt rätselhaft, solange man nicht die Tendenz beachtet, die hier verfolgt wird. Zunächst nämlich wird in 4, 25 die Zerstreuung unter die Götzendiener nicht wie in K. 28 im allgemeinen als Straffolge des Ungehorsams gegen die Forderungen des Bundesbuches, sondern speziell als Strafe des Bilderdienstes hingestellt (4, 25—28). Sodann wird nach derselben eine Bekehrung und Wiederannahme Israels in Aussicht genommen, was im Bundesbuche nirgends geschieht, und diese einerseits auf Jahves Bundestreue gegen die Väter und andererseits auf seine Barmherzigkeit gestützt, welche beide sich in der Herablassung Jahves zum Behufe der Ausführung aus Ägypten, der Offenbarung auf dem Sinai und der nunmehr bevorstehenden Einführung in das Westjordanland glänzend bekundet haben. Denn dieselbe Erscheinung auf dem Sinai, die eben (V. 24) als Veranschaulichung des אל קנא verwertet war, wird nun als solche des אל רחום gedeutet (4, 31). So dient denn auch dieser Schluß der Einleitung dazu, das Bundesbuch mit dem bekannten Mose zu reimen, der nicht bloß Worte des אל קנא im Dekaloge, sondern danach auch solche des אל רחום Ex. 34, 6 ff. vernommen und verkündet hat. Denn Lev. 26, 41 ff. predigt er dem vernichteten und sich dann bekehrenden Volke, daß Jahve

seines Bundes mit den Vätern und seiner Bundesoffenbarung am Sinai als bleibend gültiger Versprechungen gedenken werde, und im alten Buche Numeri hat er für die Zeit der Strafe des sicher vorausgesehenen Abfalles eine prophetische Predigt im voraus entworfen (Dt. 32), welche Israel seinen alten Gott als den einzig lebendigen und lebendig machenden erkennen lehrt und mit der Versicherung seines Erbarmens und der Wiederannahme zur Bekehrung lockt. Indem er diese Punkte in der Einleitung hervorhebt, setzt der Einordner die lesende und hörende Gemeinde in den Stand, hinter Dt. 5—28 wieder das Buch Numeri in Dt. 31, 14—23; Dt. 32 zu vernehmen, ohne durch den Gedanken gestört zu werden, daß sie hier einen anderen Mose reden höre, als dort.

Ganz eben solchen Zweck verfolgen aber die Ausführungen des bis zum Weilen in „dem Thale gegenüber Beth-Peor" herabführenden ersten erzählenden Teils dieser Rede. Das Bundesbuch erwähnt Josua gar nicht und läßt es absolut unbestimmt, weshalb Mose nicht mit zieht, und ob oder welchen persönlichen Ersatz er finden werde. Nach dem Buche Numeri war aber Josua schon vorher designiert (Num. 27, 18 ff.) und brauchte nur noch durch Jahve selbst eigens eingewiesen zu werden, als Mose seine letzten Reden an Israel richtete. (Dt. 31, 14 f. 23). Es ist also begreiflich, daß die Einleitung vor jener Niederlassung „im Thale gegenüber von Beth-Peor" (Dt. 3, 29), die definitive Weigerung Jahves, den Mose nach seinem Wunsche mit in das Westjordanland kommen zu lassen, und die damit verbundene Hinweisung auf Josua als seinen Stellvertreter ausdrücklich erwähnt (3, 23—28). Jener Wunsch war psychologisch am besten erklärbar, wenn Mose die waffenfähige Mannschaft der ostjordanischen Stämme und den Josua sich als solche vergegenwärtigte, die nun ohne ihn über den Jordan kommen und mit Jahves Hilfe dort gleich große Siege erringen werden, wie er selbst sie eben mit ihnen über die Könige Sihon und Og erkämpft hatte, von denen das Bundesbuch ebensowenig zu wissen schien, wie von der Siedelung der $2^1/_2$ Stämme im Ostjordanlande. Daher eben jenes 3, 18—22 und dieses unmittelbar vorher in 2, 24 — 3, 17 ausführlich vergegenwärtigt wird. Jeder-

mann wird es aber wunderlich finden, daß das Bundesbuch die Edomiter als Brüder Israels bezeichnet, die Moabiter und Ammoniter dagegen als Feinde wegen ihrer ungastlichen Feindseligkeit gegen das wandernde Israel (Dt. 23, 4—8) brandmarkt, und daß, trotzdem die von ihm nicht erwähnte gleiche Feindseligkeit des Amoriters Sihon durch blutige Eroberung seines Landes gerächt worden sein soll (2, 26 ff.), doch das Gebiet der Moabiter und der Ammoniter, wie das der Edomiter, geflissentlich unbehelligt geblieben ist. Daher wird durch 2, 1—23 der Leser dahin aufgeklärt, daß auf ausdrücklichen Befehl Jahves das Gebiet der ihren Besitz gegen Israel argwöhnisch hütenden (2, 4 l. mit Sept. וישמרכם) Edomiter im Süden umgangen und der Besitz der Moabiter und Ammoniter respektiert worden ist, so daß es nun scheint, als ob gleichsam zur Schadloshaltung und zum Lohne für diese Reserve Jahve seinem Volke die beiden Amoriterkönige mit ihrem Besitz preisgegeben habe (2, 24 f.).

So konnte der Einordner sagen, denn auch das alte Buch Numeri nennt Edom den Bruder Israels (20, 14); die Regel, die Mose für die Behandlung des edomitischen Besitzes aufstellt (V. 17), mußte, da Israel auf Befehl Jahves zieht (Num. 9, 18. 23) als von Jahve geboten aufgefaßt werden; und auch dort vermeidet es Israel, mit der Grenzhut der Edomiter anzubinden, und zieht vielmehr in absichtlicher Zurückhaltung um Seir nach dem Roten Meere zu herum (20, 18—22; 21, 4). Desgleichen macht das Buch Numeri einen Unterschied zwischen dem auf Eroberung beruhenden Besitzstande des Amoriters Sihon und des Refaiters Og, der nach 21, 4 von Jahve in ausdrücklicher Erklärung an Mose preisgegeben ward, und dem eigentlichen Gebiete der Moabiter und Ammoniter, welches Israel als fremdes Gut respektiert (ergänze in 21, 24 den Torso עז mit Sept. zu יעזר). In dem allen tritt hervor, daß Jahve gleich wie Israel, so auch seinem Bruder Esau und den Kindern Lots ihr bestimmtes Gebiet zugedacht hat; und das durfte nun zur Erklärung der jüngsten Ereignisse besonders betont werden. Der Einordner wandte dabei die Analogie dessen, was Israel erfahren, auf andere Völker an; und in derselben Linie bewegt sich der Glossator seiner Einleitung, wenn er mit antiquarischer Gelehrsamkeit nachweist, daß

göttliche Vertilgungsgerichte über die Ureinwohner hier überall den Raum für die neuen Besitzer geschaffen haben (2, 10—12. 20—23; 3, 11).

Da nun weiter dieser auch nach dem Buche Numeri von den Wandernden mit Verdruß (21, 4) ertragene Umweg, wie Mose selber (Num. 32, 8—13) sagt, die Strafe für den Ungehorsam in Kades Barnea war und den Zweck verfolgte, die alte Generation auf der Wanderung aussterben zu lassen, so war es notwendig, um das Bundesbuch richtig verstehen zu lehren, welches diese Folge des Ungehorsams zu Kades gar nicht erwähnt, daß vor Dt. 2, 1 in ausführlicher Erzählung veranschaulicht wurde, weshalb der nächste Weg von Kades zum Westjordanlande nicht genommen, und die Eroberung desselben so lange verschoben worden sei, daß sie nunmehr von Osten her und über den Jordan von einer anderen Generation angegriffen werden, und diese von den Alten nur den Kaleb, und nicht den Mose selbst, sondern dessen Vertreter Josua als Anführer mitnehmen soll (1, 19—46).

So natürlich nun dieses ist aus historischen und psychologischen Gründen, so befremdlich erscheint es, daß und wie der Einordner seine Rede über den Anfang der Wanderung vom Horeb nach Kades mit einer ausführlichen Erzählung über die Einsetzung von unteren Richtern für die natürlichen Abteilungen des Volkes beginnt (1, 6—18). Zwar daß er dieses thut, läßt sich aus Ex. 18 begreifen, und daß er diese Maßregel vor den Aufbruch setzt (V. 19) entspricht der schon oben ausgesprochenen, an sich wahrscheinlichen Vermutung, daß Ex. 18 ursprünglich bei Num. 10 gestanden hat. Aber da die Einrichtung vom Redner in keinerlei Beziehung zu den folgends erzählten Thatsachen gesetzt wird, so kann nur lehrhafte Tendenz ihre Erwähnung veranlaßt haben. Nach dem Bundesbuche konnte es nämlich scheinen, als ob Israel bisher ohne göttliche Kontrolle und Auftrag sein Rechtsleben gestaltet habe (12, 8), und als ob es eine absolute Neuerung sei, wenn Mose die Einsetzung von Richtern und Sekretären zur Verwaltung des Rechtes in den Communen verlangt (16, 18—20), die dann in allen über die gemeine Rechtsgewohnheit hinausgehenden Fällen an den Priester und den Richter an der zentralen Kultstätte appellieren sollen (17, 8—13), weil jener

das von Mose geschriebene Bundesbuch, und dieser, wenn er zugleich der König ist, eine Abschrift desselben zu ihrer fortwährenden authentischen Selbstbelehrung besitzen (17, 18 ff.). Nun berichtete aber das alte Buch Numeri nicht bloß nach Ex. 18, daß Mose schon beim Aufbruch vom Horeb für die zerstreut Wandernden Unterrichter mit der Appellationspflicht an ihn den unmittelbar von Gott Gelehrten eingesetzt, sondern auch von einzelnen Fällen, wo Mose durch göttlichen Ausspruch auf solche Appellation in schwierigen Sachen neues Recht schuf (Num. 15, 32 ff. vgl. Lev. 24, 10 ff.). Hörte nun der Fromme vor der Lektüre des Bundesbuches als Einleitung den Abschnitt Dt. 1, 9—18, so vertrug sich das anscheinend Widersprechende aufs natürlichste dahin, daß der sterbende Mose mit der Übergabe des Bundesbuches an den Priester und der Verpflichtung des Königs auf dasselbe dem Volke Israel und seinen künftigen Unterrichtern nur einen bleibenden Ersatz geschaffen habe für das, was sie während seines Lebens unter ihnen auch nach dem Bundesbuche (5, 28) an seinem mündlichen Bescheide gehabt hatten. Um dieser Absicht willen ist also das Einleitungsstück geschrieben, dessen Schlußsatz V. 17 richtig übersetzt lautet: „daß ich die Sache, die als zu schwer vor mich gebracht ist, anhöre, und dann werde ich euch in derselben Zeit anweisen (sprich das Futurum, nicht den Aorist!), was für Dinge ihr thun sollt."

Nach diesem allen fragt es sich nur noch, ob die dem Bundesbuche nachgesetzten Worte Mose Dt. 29 u. 30, welche in absichtlicher Nachahmung von 5, 1 eingeleitet sind, in gleicher Weise aus der Absicht begriffen werden können, um Leser der Zeit Josias von dem Vortrage des Bundesbuches zu dem erweiterten Schlusse des alten Buches Numeri überzuleiten. Fassen wir zunächst den ersten Hauptabschnitt 29, 9—29 ins Auge, so macht er den Eindruck, als hätten wir eine die Beschwörung des verlesenen Bundesbuches begleitende Predigt an das Geschlecht Josias vor uns. Da hatte man erlebt, daß ein Teil Israels sich ungebunden glaubend durch die Vorschriften dieses Buches und seinen Fluch in den Wind schlagend (29, 17), neuen Göttern diente, daß er infolge dessen in fremdes Land vertrieben und sein eigenes Land in einen Ruinenhaufen gewandelt war (V. 19 ff.), und daß ein anderer

Teil die verborgene Zukunft der also Gestraften Gotte befiehlt, aber die thatsächliche Gegenwart sich zum Antriebe dienen läßt, um so eifriger diesem Buche nachzuleben (V. 24—28), damit man nicht in gleicher Weise unter die Flüche komme, welche man aus ihm hatte vorlesen hören (V. 10 f.). Diesem Abschnitte ist eine kurze Erinnerung an die Gottesfügungen der letzten 40 Jahre vorangeschickt, welche neben den vom Bundesbuche erwähnten (V. 1. 2. 4. 5) aus den schon oben öfter angeführten Gründen auch den Sieg über Sihon und Og namhaft macht (V. 6), aber sonderbarerweise auch den ganz unverständlichen und unmotivierten Satz enthält: „und doch hat Jahve euch keinen Verstand gegeben zu erkennen, noch Augen zu sehen und Ohren zu hören bis auf diesen Tag" (V. 3). Aber diese Bemerkung, wie die Ersetzung des in Kap. 4 besonders betonten Bilderdienstes durch den Kult von solchen „Göttern, von denen sie keine Erfahrung gemacht" (29, 25), erklärt sich sofort als Vorbereitung auf die gleich mitzuteilende Stelle des alten Buches Numeri, wonach Jahve dem Mose mitteilt, er kenne Israels Gedanken schon heute vor seinem Übergange in das verheißene Land (31, 11), er wisse, daß es den fremden Göttern nachhuren werde (V. 16); und wonach Mose deshalb im voraus, als stehe er der bestraften und heruntergekommenen Generation der Zukunft gegenüber, das Volk als ein Volk ohne Verstand schelten muß (32, 28 f.), welches seinen Erlösergott, dem es sein Dasein verdankt, neuen Göttern zuliebe, von denen es keine Erfahrung gemacht hatte (32, 15—18), fahren gelassen und damit einen stufenweis fortschreitenden unaufhaltsamen Auflösungsprozeß über sich heraufbeschworen hat (V. 19 ff.).

Hat nun Mose nach dem alten Buche Numeri (Dt. 32) so geredet mit der von Gott selber ihm eingegebenen Absicht, auf die künftige Generation, welche das Unglück erlebt und darüber reflektiert, einen zur Bekehrung hinleitenden Eindruck zu machen, wenn, wie er sicher voraussieht, sein Gedicht als Zeuge vor sie hintritt (Dt. 31, 19 ff.), und hat Mose weiter unmittelbar vor diesem Gedichte das Bundesbuch mit seinen Geboten und seinen Flüchen geschrieben und öffentlich vorgetragen, welches dann zur Zeit Josias aus der Verborgenheit als Zeuge vor den Rest Israels hingetreten ist, so müssen er und

seine ersten Zuhörer gewußt haben, daß nach dem gegenwärtigen Herzenszustande Israels nicht zu erwarten sei, das Volk werde durch beständigen und ganzen Gehorsam gegen diese Gebote sich definitiv den Segen sichern und vor dem Fluche schützen, der mit ihnen verknüpft ist, sondern er muß das Bundesbuch mit der Absicht verfaßt, vorgetragen und hinterlegt haben, daß es auch der künftigen (29, 14), mitten in der Vollziehung des Fluches lebenden Generation zum Heile diene. Denn indem sie das Schicksal des bereits vom Unglücke hingerafften Teiles an der Hand der Flüche als von demselben Gotte gewirkt erkennt, der diese Gebote gegeben, um vor dem Fluche zu bewahren, wird sie in bußfertiger Demut williger sein, als die am Herzen noch unbeschnittenen Väter, die Gebote ihres alten Gottes zu halten, um endlich, ob auch einstweilen der Fluch seinen Fortgang nehme, doch noch von der Barmherzigkeit Jahves den Segen zu empfangen.

Hat aber Mose mit dieser Erkenntnis und Absicht das Bundesbuch vor dem Gedichte Dt. 32 vorgetragen, und haben seine ersten Zuhörer dieses gleichfalls im Sinne gehabt, wenn sie seine letzten Worte hörten, wie es durch das Hinzukommen des Bundesbuches zu der bisher bekannten Hinterlassenschaft Mose zur Zeit Josias konstatiert worden ist, so war mit der Notwendigkeit, der Gemeinde beiderlei Mosesworte zur Erbauung mitzuteilen, der Harmonistik die Aufgabe gestellt, die beide Zeugnisse verbindenden Gedanken aus der Seele Moses, in der sie ja vorhanden waren, auch zum Ausdrucke zu bringen, und das ist eben in der ersten Hälfte dieser דברים (Dt. 31, 1) geschehen (Kap. 29).

Ganz ebenso begreift sich die noch übrige zweite Hälfte dieser Nachrede Dt. 30, welche mit ihren Schlußsätzen (V. 18. 19) und in Verbindung mit 31, 27—30 deutlich zu den Stücken 31, 16 ff. und 32, 1 ff. im alten Buch Numeri überleiten will, aber sonst doch höchst auffällig lautet. Während nämlich in K. 29, wie es zu Josias Zeit war, ein Teil Israels als durch den Fluch verzehrt, ein anderer Teil aber noch erhalten erscheint, wird in K. 30 sofort als zukünftig gesetzt, daß ganz Israel erst Segen haben und dann unter den im Bundesbuche vorgelegten Fluch kommen und unter die Völker zerstreut werden wird (30, 1); dann wird für den durch die Erfahrung des Unglückes erleichterten Fall

der Bekehrung zu Jahve dem ganzen Volke eine Wiedersammlung in das heilige Land versprochen (V. 2—5), bei welcher Jahve nach der Predigt Jeremias und Ezechiels das am Herzen Israels selber vollziehen wird, was nach dem Bundesbuche Israel seinerseits hätte thun sollen (Dt. 10, 16), aber zur Zeit der Väter nicht gethan hat, nämlich eine Beschneidung, durch welche es der völligen und unwandelbaren Liebe zu Jahve fähig wird (V. 6—8). Auf diese Weise wird es dann möglich, daß der Segen des Bundesbuches (Dt. 28, 2 ff.) sich auch nach dem Fluche noch in vollem Sinne und mit ganzer Herzensbeteiligung Jahves erfülle (V. 9. 10), während der Fluch nun den Bereich seiner Wirksamkeit an den Feinden Israels findet (V. 8). Die Möglichkeit solcher Bekehrung aber des bis in die Tiefe der Hölle und ans Ende des Himmels (30, 4) verstoßenen Volkes hat Jahve damit begründet und erhalten, daß er ihm die verständliche Urkunde seines Willens in den Untergang mitgab, so daß es, um sich künftig zu besinnen, nicht erst eines Mittlers bedarf, der sich in den Himmel schwänge, um das Geheimnis (29, 28) des göttlichen Willens herabzuholen, oder die Reise ins heilige Land über das unwegsame Meer unternähme, um, wie Mose dem ägyptischen, Elia dem palästinischen Israel das Geheimnis des göttlichen Willens vom Sinai zurückbrachten, den authentischen Sinn Jahves dort zu erkunden; sondern wo auch immer Israel ist, da lebt in seinem Gedächtnis durch die alltägliche Erfahrung bestätigt und darum wach erhalten und für den sofortigen Gebrauch verständlich der Ausdruck dessen, was sein Gott durch Mose von ihm fordert und wessen es sich von ihm zu versehen hat (30, 11—14).

Diese Sonderbarkeiten erklären sich nun allerdings aus dem, was man zur Zeit Josias erlebt hatte. Dicht vor dem Untergange des letzten Restes des Volkes war durch eine absonderliche Gottesfügung das Bundesbuch, welches selbst verlangt, daß es beständig gelehrt und den Kindern eingeschärft werde, dem Volke neu zugeführt worden, und auf das in verständlicher Sprache mitgeteilte und überall von Propheten verlesene und gepredigte hatte Israel sich eidlich mit dem Gelöbnis des Gehorsams verpflichtet, so daß es dem Volke nicht verloren gehen konnte, wenn es in das von den Propheten erwartete Exil ging, um dort der ebenfalls

von den Propheten längst in Aussicht gestellten Wiedersammlung für den Fall zukünftiger Bekehrung und einer der Forderung Gottes entsprechenden Buße entgegen zu warten. Aber damit ist nicht erklärt, weshalb man diese Zukunftsaussicht in die Seele Moses legen mußte; das begreift sich nur, wenn man zu schließen gezwungen war, daß der im Bundesbuche redende Mose mit solchen Gedanken seinen Inhalt vorgetragen, das Buch geschrieben und hinterlegt habe.

Nun hatte aber der Mose des alten Buches Numeri dicht vor seinem Tode dem Volke ein Lehrgedicht übergeben, von dem er überzeugt war, daß es in dem Munde der Kinder Israel bleiben (Dt. 31, 19 vgl. mit 30, 14) und ihren einstigen Nachkommen nie aus dem Gedächtnis entschwinden werde (31, 21), und welches die Bestimmung hatte, als ein authentisches Zeugnis von Jahves Vorauswissen und Gesinnung auf die durch das vorausgesagte Unglück verwirrt gemachten zukünftigen Generationen Israels heilsam zu wirken (31, 17. 18. 21). In diesem Gedichte, welches den Fluch des Unglückes als Strafe übermütigen Abfalles (32, 15) der nächsten Generationen nach Ursprung und Verlaufe beschreibt, wird dieses als ein Geheimnis des in ihm redenden Mose bezeichnet, daß Jahve nach dem Fluch im äußersten Augenblicke sich seiner Knechte erbarmen (32, 34—36) und zur Strafe des Übermutes den Feinden vergelten, sein Volk und Land aber mit dem Jubel innerer Genugthuung wiederherstellen werde (V. 41—43). Hat nun aber, wie die Harmonistik schließen mußte, Mose den bedingungslos und definitiv lautenden Fluch des Bundesbuches (Dt. 28) dicht vor dem Vortrage des Liedes gesprochen, so hat er zu diesem nur übergehen können mit dem Gedanken in seiner Seele, daß hinter diesem Fluche eine Zeit kommen werde, wo Israel dem ihm im Wortlaute anvertrauten und im Unglücke im Gedächtnis behaltenen Gesetze ohne Zwischenkunft eines neuen Mittlers und einer neuen Offenbarung willig Gehör leisten und so wieder eine Gemeinde der „Knechte Gottes" entstehen werde, an der er den Segen dieses Gesetzbuches mit vollem Herzen realisieren und seinen Fluch ihren Feinden zuwenden könne. Und ebenso mußten die ersten Hörer aus Dt. 32 entnehmen, daß nicht ohne dieses ausdrücklich bezeugte prophetische Geheimnis das zuvor

gehörte Bundesbuch verstanden sein wollte, welches ex professo dasselbe auszuschließen schien. Wie viel mehr war es dann nötig, den Lesern der josianischen Zeit diese Gedanken Moses ausdrücklich zu dem Bundesbuche mitzugeben, da ihnen zugemutet wurde, das Zeugnis des Lehrgedichtes Moses, das ihnen bekannt war, mit dem neu auftretenden, auch aller prophetischen Erkenntnis jener Zeit scheinbar widersprechenden Zeugnisse des Bundesbuches zu reimen!

Wenn man nun weiter erwägt, daß Mose nach dem alten Buche Numeri erst den entsetzlichen Fluch beschreibt, der Israel verwirren wird, um dem Volke der Zukunft zu einer die Hoffnung der Wiederannahme einschließenden heilsamen Selbsterkenntnis zu verhelfen (Dt. 32), daß er danach aber noch einen Spruch des Segens verkündet, in welchem er alle Stämme so im Glanze sicheren Glückes sieht, daß er den Gott seines Volkes, sowie Israel selber in einem Ausbruche der Bewunderung als unvergleichlich preist (Dt. 33, 1 ff. und V. 26—29), wie sie es auch vor dem Fluche (nach Dt. 32, 1—14) gewesen waren, so mußte der Mose des Bundesbuches, wenn er Israel in Kap. 28 vor das Entweder — Oder des Segens und des Fluches stellte, doch die bestimmte Überzeugung gehabt haben, daß in der empirischen Wirklichkeit Israel anfänglich den Segen genießen, nachher dem Fluche verfallen und endlich definitiv den Segen im vollsten Sinne gewinnen werde. Und weil sie in der Seele Mose lebte, indem er hinter dem Bundesbuche auch noch das Lehrgedicht Dt. 32 und den Segen Dt. 33 vortrug, deshalb durfte diese Überzeugung und mußte sie den Lesern der josianischen Zeit auch aus der Seele Moses ausdrücklich kundgegeben werden, wie es in der Nachrede durch den Einordner 30, 1 ff. geschehen ist.

Damit ist die Aufgabe des oben übernommenen Nachweises erfüllt, daß alle Auffälligkeiten des Inhaltes und des Ganges der das josianische Bundesbuch Dt. 5—28 umrahmenden, einleitenden und abschließenden Reden und die geschichtlichen Notizen, welche den Wortlaut des Buches Numeri durchbrechen und erweitern, sich allein aus der Absicht des Einordners erklären, für seine Zeitgenossen sozusagen eine Evangelienharmonie zwischen dem

Bundesbuche und dem alten Buche Numeri herzustellen, welche sie in den Stand setzte, ohne Anstoß beide hintereinanderweg zu lesen oder zu hören. Damit hat sich der oben aus dem thatsächlichen Augenschein und der Überlieferung ermittelte Standort der Betrachtung als der einzig richtige praktisch erprobt. Die nunmehr sichergestellten Endergebnisse bestätigen einerseits das früher Erhärtete und bereiten andererseits den Weg zur methodischen Erforschung des noch unbestimmt Gelassenen.

Es hat sich nämlich herausgestellt, daß das wiederaufgefundene Bundesbuch bei seinem Hervortreten so wenig der Ausdruck dessen war, was die Frommen über Moses letzte Belehrung Israels wußten, und in so befremdlichem Gegensatze zu der Anschauung von dem mosaischen Israel und der ihm vorgezeichneten Zukunft stand, welche die josianische Generation hatte, daß es erst durch eine Vorrede und eine Nachrede, welche diesen Gegensatz durch Eintragung des Fehlenden und Vermittelung des Widersprechenden beseitigte, verständlich und nutzbar gemacht werden mußte. Damit ist die Annahme vollends unmöglich geworden, daß das Buch damals erst entstanden sei, indem ein Fälscher die heute geltenden Gedanken der Propheten und ihrer Gläubigen in ein Buch verfaßt habe, welches sich für mosaisch ausgeben und auch sofort als solches beglaubigen sollte und konnte.

Es hat sich weiter ergeben, daß der Einordner an dem Wortlaute des Buches selbst nichts geändert, sondern das, was es unanstößig machte, in eigens als solche bezeichneten Vor- und Nachbemerkungen dazu gegeben und aufs deutlichste von dem durch Überschrift und Unterschrift eingeschlossenen Wortlaute des josianischen Bundesbuches unterschieden hat. Damit ist erwiesen, daß das Bundesbuch ihm und seinen Lesern seit seinem Auftauchen als eine unantastbare Autorität und authentische Urkunde galt trotz aller seiner befremdlichen Sätze und Verschweigungen, als eine Autorität, der gegenüber man nicht zu berichtigen hat, was sie sagt und setzt, sondern sich auf den Zusammenhang besinnen muß, in welchem sie allein gesagt haben kann, was sie sagt, um sie richtig zu verstehen und auch ihren befremdlichen Satzungen den passenden Sinn abzugewinnen.

Es hat sich drittens ergeben, daß der geschichtliche Zu-

sammenhang, in welchen der Einordner den Vortrag und die Abfassung des Bundesbuches durch Mose setzte, um das richtige Verständnis seines Inhaltes für das Geschlecht Josias zu sichern, dasjenige Bild über die letzte Zeit Moses war, welches 'in dem Buche Numeri von Kap. 10, 11 an bis zum Ende Moses und zu dem Antritte Josuas in der Form von Memorabilien sowohl gesetzlichen, als erzählenden Inhaltes aus dem Zuge Israels vom Sinai bis zu den Gefilden Moabs gegeben ist. Damit ist erwiesen, daß die Anschauung, welche das josianische Zeitalter vor der Wiederauffindung des Gesetzes hatte, sich mit dem Zeugnisse jenes Buches Numeri deckte.

Es hat sich viertens ergeben, daß der Einordner bei der ihm und seinen Zeitgenossen gestellten Aufgabe, den Mose des Bundesbuches mit dem Mose des Buches Numeri zu reimen und den Vortrag jenes innerhalb des Zusammenhanges dieses Buches begreiflich zu machen, nicht so erfüllt hat, daß er den Tenor des Buches Numeri durch Veränderungen oder Auslassungen geschickt machte, um das Bundesbuch in sich aufzunehmen, sondern daß er das Bundesbuch so umkleidete, daß es sich selbst in das Buch Numeri an passender Stelle hineinschickte; daß er nicht den Mose des Buches Numeri dem des Bundesbuches, sondern diesen jenem die Hand zum Vertragen reichen ließ. Damit ist erwiesen, daß vor der Auffindung des Bundesbuches das Buch Numeri längst im Besitze unantastbarer Autorität war, daß die Auffindung jener Schrift, welche sie sofort in ebenfalls unantastbare Geltung setzte, diese Autorität in nichts gemindert hat, und daß es nicht darauf ankam, dem absolute Autorität beanspruchenden Bundesbuche gegenüber für das Buch Numeri eine ebensolche erst zu gewinnen, sondern jene so zu begrenzen, daß die schon besessene des Buches Numeri dadurch nicht gemindert werde.

Diese Ergebnisse werden den heutigen Fachgenossen zum Teil sehr unangenehm sein. Sie werden ignoriert, mit allgemeinen Phrasen in die Ecke gewiesen werden; aber es wird niemand im stande sein, sie durch methodische Beweisführung mit Argumenten des thatsächlichen Sachverhaltes und der geschichtlichen Überlieferung, welche wir alle anerkennen müssen und nachrechnen können, die wir nicht auf die Schuldoktrin geschworen haben, zu widerlegen.

In dieser Zuversicht wende ich mich nunmehr zu der Frage: welche Art und Struktur hatte das große Buch, von welchem der zur Zeit Josias längst in Autorität befindliche Abschnitt des Buches Numeri über die Zeit vom Aufbruche aus dem Gebiete des Sinai bis zum Tode Mose augenscheinlich nur ein vorn und hinten mit anderen Abschnitten verbundenes Stück ist? Davon im nächsten Artikel!

4.

Der vorjosianische Pentateuch.

ἐγὼ γὰρ οὕτω σφόδρα ἐμαυτῷ πιστεύω, ωστ᾽ ἐλπίζω καὶ εἴ τις πρός με τυγχάνει ἀηδῶς διακείμενος, ἐπειδὰν ἐμοῦ λέγοντος ακούσῃ περὶ τῶν πεπραγμένων, μεταμελήσειν αὐτῷ καὶ πόλυ βελτίω με εἰς τὸν λοιπὸν χρόνον ἡγήσεσθαι.

Lysias XVI, 2.

Wenn ich das vorjosianische Buch, dessen Gestalt und Art nunmehr zu ermitteln ist, Pentateuch nenne, so geschieht das aus denselben Gründen der Bequemlichkeit, aus welchen ich den Abschnitt der Erzählung über Mose, mit dem heute das deuteronomische Bundesbuch kunstvoll verknüpft ist, das alte Buch Numeri genannt habe. Wie diese vorläufige Bezeichnung die Behauptung nicht einschließt, der Verfasser selber habe mit Num. 1, 1 eine selbständige Abteilung seines Berichtes begonnen, die einen besonderen Titel tragen könne, so soll jene der Frage nicht präjudizieren, wieviel Hauptteile der ganze Bericht umfaßt habe; sie soll nur ausdrücken, daß wenn man das deuteronomische Bundesbuch und seine Einrahmung wegdenkt und das bleibende Buch Numeri als viertes Buch im ganzen Werke zählt, dann das Buch Josua in seiner vorjosianischen Gestalt als sein notwendiger Abschluß dieselbe fünfte Stelle eingenommen hat, welche jetzt vom Deuteronomium als dem 5. Buche Moses ausgefüllt wird. Erst der Einordner des deuteronomischen Bundesbuches hat die Möglichkeit geschaffen, daß man wie die alten Juden von 5 Büchern Moses redet, und wie die neuen vom Hexateuch. Dort wird

richtig erkannt, daß die Schlußworte des Deuteronomiums alles Vorangehende als Denkmal der normierenden Vergangenheit von dem Folgenden als der normierten abscheiden; hier, daß die Struktur der Erzählung den Inhalt des Buches Josua als ihren Abschluß fordert. Aber beide Namen passen für das vorjosianische Gesamtwerk nicht; denn ein Pentateuch, dessen letztes Fünftel von der Zeit und der Führerthätigkeit Josuas handelt, kann nicht den Titel des mosaischen getragen haben, und bei dem Namen Hexateuch ist die erst unter Josia geschehene Einfügung und Besonderung des Deuteronomiums als fünften Buches als bereits vollzogen vorausgesetzt. Nachher aber von einem Hexateuch zu reden, wäre nur dann gerechtfertigt, wenn der Einordner des deuteronomischen Bundesbuches beabsichtigt hätte, das bisher 5. und letzte Buch zum 6. und letzten zu machen. Indem er aber das deuteronomische Bundesbuch nach seiner Verbindung mit dem Berichte über die letzten Tage Moses ausdrücklich als den Abschluß der normativen Zeit hinstellt, macht er vielmehr den früheren Schluß des Pentateuchs, das Buch Josua, welches ohnehin unter dem neugewonnenen Gesichtspunkte gelesen und redigiert werden mußte, daß Josua mit dem dt. Bundesbuche als dem Programm seiner Führerrolle in der Hand über den Jordan gezogen sei, zum Anfange der folgenden Erzählung über die Ausführung des von Mose Ge- und Verbotenen, Verheißenen und Angedrohten. Es gab damals schon ein Buch der Richter, ein Buch, das über Samuel und Saul zu David führte, ein Buch über Salomo und, für Israel ein Buch der Könige Israels, für Juda ein solches der Könige Judas bis zur Gegenwart herab. Indem diese verbunden wurden und das Buch Josua als passenden Anfang erhielten, konnten sie der Pentade der normativen Zeit als eine zweite gegenübertreten, deren geschichtlicher Inhalt zweimal den Dt. 30, 1 ff. ausgesprochenen Satz veranschaulicht, daß Israel von Jahves Treue erst den verheißenen Segen genießen, dann zur Strafe seiner Untreue den Fluch der Zersplitterung, Knechtung und Zerstörung erleiden werde, um danach unter aufrichtiger Buße und Umkehr von der unerschöpflichen Barmherzigkeit Gottes die definitive Erfüllung seiner Verheißung zu erhoffen.

Wenn ich ferner von einem vorjosianischen Pentateuch

rede, so wende ich nur das, was sich unmittelbar über Num. 10, 11—36, 13; Dt. 31, 14 ff.; 32—34 aus der Stellung ergeben hat, die der Einordner des dt. Bundesbuches zu diesem Abschnitte einnahm, auf dasjenige ganze Buch an, welchem derselbe als organischer Bestandteil angehört. Eine obere Grenze für die Zeitbestimmung dieses Werkes hat sich dabei nicht ergeben; aber von der untersten, dem 18. Jahre des Josia, darf man um geraume Zeit rückwärts hinaufsteigen, da die kanonische Dignität, welche der Einordner des dt. Bundesbuches ihm thatsächlich beilegt, voraussetzt, daß es schon lange existiert und gewirkt hat. Jedenfalls stimmt das Schema der Geschichte, welches Micha bei den Zeitgenossen des Hiskia um 100 Jahre vor Josia (6, 5 ff.) als so bekannt voraussetzt, daß er nur andeutend daran zu erinnern braucht, auffallend mit demjenigen überein, welches das alte Buch Numeri in seiner Verbindung mit dem Buche Josua beherrscht. Das Lied Mose Dt. 32, ebenso wie sein Zeitgenosse Jesaja (1, 2 ff.), nachahmend (6, 1 ff.) gedenkt er des Balak und des Bileam und der Treuerweisungen Jahves „von Sittim bis Gilgal", gleichwie im Buche Numeri vor demselben Liede Mose die Episode von Balak und Bileam (22—24), von dem Aufenthalte in Sittim (25, 1; 33, 49), und nach demselben im Buche Josua über den Zug von Sittim nach Gilgal erzählt ist, diesem befestigten Heerlager, von welchem aus die glorreichen Feldzüge des Josua unternommen worden sind, die Israel zum Herrn des verheißenen Landes machten.

Indessen hierauf will ich kein großes Gewicht legen, weil ich des Einwandes gewärtig bin, daß jenes Wort des Propheten Micha, obgleich er sofort (6, 8) des Mose als des Dolmetschers der göttlichen Forderung an Israel gedenkt, nicht beweise, daß zu seiner Zeit schon die bekannte Erzählung über das Ende der Wanderung Israels auch die mannichfaltigen Gesetzesworte Mose enthalten habe, welche wir jetzt zwischen Num. 10, 11 und 36, 13 mitgeteilt finden. Die Hauptsache ist, daß das vom Einordner des josianischen Gesetzes als altbekannte Autorität vorausgesetzte Buch, mit dem er das neuhinzukommende in Einklang bringen sollte, sich in dem hier in Betracht kommenden Abschnitte als eine Sammlung nachsinaitischer Anordnungen des Mose darstellte,

welche nach dem Rückweis Dt. 1, 1. 2 nicht systematisch nach der Gliederung ihres Inhaltes, sondern äußerlich, nämlich historisch-geographisch nach den wechselnden Aufenthalten Israels zwischen dem Aufbruche vom Horeb und dem Übergange über den Jordan Jerichos disponiert war. Das gab ihm die Möglichkeit, das josianische Bundesbuch als die letzte lediglich der Zukunft des westjordanischen Israel zugewandte Gesetzesrede Moses, welche dem Aufenthalte im Thale gegenüber von Bethpeor, der Sterbe- und Begräbnisstätte des Mose, angehöre, hinzuzubringen. Aber es war nicht bloß Gesetzsammlung, sondern auch eine in denselben historisch-geographischen Rahmen gefaßte Erzählung über die großen Ereignisse, welche Israel in eben jener Zeit erlebt hatte, wie die Rekapitulation in 1, 6 — 3, 29 beweist. Und wie die Wanderung Israels mit der Bewegung im Raume zugleich eine solche in der Zeit war, und deshalb mit der geographischen Erinnerung die chronologische sich von selbst verbinden mußte (Num. 33, 3. 4. 37—39), so stach neben dem itinerarischen Rahmen als Dispositionsmittel für den Erzählungsstoff die Bezugnahme auf einen detaillierten Kalender der 40 Wüstenjahre, insbesondere, da 38 Jahre des Stillstandes (Dt. 2, 14) übersprungen werden durften, des 40. Jahres hervor. Diese chronologische Disposition des alten Buches ermöglichte dem Einordner der neu hinzutretenden josianischen Bundesurkunde, den 11. Monat des Jahres 40, welches zugleich (Dt. 31, 2) das 120. Lebensjahr des Mose war, für die Abfassung der letzteren in Anspruch zu nehmen und den einleitenden Vortrag dazu auf die Neumondsversammlung am 1. des 11. Monats des Jahres 40 zu legen (Dt. 1, 3). Vergleicht man damit nun das uns noch heute vorliegende Buch Numeri von 10, 11 an in seiner Verbindung mit dem Buche Josua, wie wir es erhalten, wenn wir das josianische Bundesbuch und seine Umrahmung wegdenken, so sticht eben dieses als das Charakteristische hervor, daß es die Erzählung über die Wanderung Israels und seine Erlebnisse nach den Stationen ordnet, die es durchmessen, daß es Anfang und Ende nach einem 40jährigen Wüstenkalender bestimmt, endlich daß es die nachsinaitischen Anordnungen des Mose portionenweise als eine lehrhafte Zugabe demjenigen beifügt, was von dem Aufenthalte Israels an diesem oder jenem Orte zu erzählen war, mochte

der Inhalt auf die geschichtliche Situation eine für uns durchsichtige Beziehung haben oder nicht. Und wie die Unterschrift des deuteronomischen Bundesbuches (28, 69) und der Einordner desselben (4, 9—14 und 1, 2) voraussetzen, daß der deuteronomischen Gesetzesauslegung nicht bloß eine gelegentliche Gesetzgebung auf der Wanderschaft, sondern eine solche ex professo am Horeb voranliege, so finden wir auch vor Num. 10, 11 und den in Hinblick auf den bevorstehenden Zug mitgeteilten Ordnungen ein dichte Masse von Gesetzen, welche sowohl durch den Schlußvers von Lev. 27, als den von Lev. 26 als Inbegriff der am Sinai aufgerichteten Gottesordnung gekennzeichnet werden. In diesem allen gleicht demnach der in Rede stehende Teil unseres heutigen außerdeuteronomischen Pentateuchs dem vom Einordner des deuteronomischen Bundesbuches als vorjosianisch vorausgesetzten und mit unbedingter Ehrfurcht berücksichtigten Buche, wie ein Ei dem anderen. Mag also im Laufe der 1500 Jahre, die unsere Kodices von der Zeit Josias trennen, der Text des alten Buches Numeri noch soviel gewaltsame und zufällige Änderungen erlitten haben, seinem Zwecke und der dadurch bedingten Struktur nach, im großen und ganzen auch nach seinem Inhalte ist es sich selbst gleich geblieben, und deshalb ist es geboten wie auch möglich, von ihm aus das ganze Buch zu rekonstruieren, von dem es sich selbst als einen bloßen Ausschnitt darstellt.

Das nun ist zu allererst keinem Zweifel unterworfen, daß der Einordner des deuteronomischen Bundesbuches nach 1, 38; 3, 18—22. 23—28; 31, 1—8 in der vorjosianischen Erzählung, welche er durch seine Einschübe erweiterte, einerseits von großen Siegen gelesen hat, welche Jahves absonderliche Fügung die Israeliten unter der Führung Josuas erringen ließ, um sie zu Herren im Westjordanlande zu machen, andererseits von der Zuteilung des Landes als definitiv gültigen Besitzes an die einzelnen Stämme, also im großen und ganzen den Inhalt sowohl der eroberungsgeschichtlichen, als auch der verteilungsgeschichtlichen Hälfte des heutigen Buches Josua. Aber diese Erzählung ist auch der von Anfang beabsichtigte befriedigende Abschluß des ursprünglichen Buches Numeri. Denn wenn dieses als positive Kehrseite des Strafgerichtes über die alte Generation die beschworene Ver-

heißung Jahves erscheinen läßt, daß deren Kinder mit Kaleb und unter Josua das Land gewinnen und genießen werden, welches jene verachtet (Num. 14, 30. 31), wenn es für das Führerpaar Mose und Aaron als gottgewollten Ersatz bis zur Besitzergreifung des Landes das andere Paar Josua und Eleasar im voraus bestellt und auftreten läßt (Num. 20, 26; 27, 18 ff.; Dt. 31, 14. 23; 34, 9); wenn es die Anwartschaft der $2^1/_2$ Stämme auf das Ostjordanland erst durch Erfüllung der Bedingung des Mitkriegens im Westjordanlande rechtskräftig werden lassen will (N. 32, 29 ff.), wenn es ein Register der freien Geschlechter gibt, welche besitzberechtigt sind (N. 26; 27, 1 ff.), und Anweisungen über die Grenzen des auszuteilenden Landes und die Fürsten, welche unter Josuas und Eleasars Leitung es verteilen sollen (33, 50 ff.), und über die Priester- und Asylstädte (N. 35), so kann dieses Buch nur schließen wollen mit dem befriedigenden Bilde einer Zeit, wo Israel Kanaan in gesichertem Besitze, jeder Teil des organisch gegliederten Volkes nach klarem Rechte seine Stelle und Aufgabe gewonnen, die wandernde Lade Jahves ihre Ruhe gefunden hat, und Josua und Eleasar mit dem Bekenntnis, daß Jahve seine Zusagen treulich erfüllt, und in dem Bewußtsein, ihr eignes Lebenswerk beendigt zu haben, vom Leben Abschied nehmen. Eben ein solches Bild entwirft uns die zweite Hälfte des Buches Josua noch in ihrer heutigen Gestalt. Es ist deshalb nicht nötig, daß wir das ohnehin überaus schwierige Geschäft an dieser Stelle angreifen, den anfänglichen Textbestand im einzelnen zu rekonstruieren. Denn das Buch Josua hat nicht bloß diejenigen Vermehrungen erfahren, welche der Einordner des deuteronomischen Bundesbuches von der Überzeugung seiner Zeit aus vornehmen durfte und mußte, daß Josua die Vorschriften des deuteronomischen Bundesbuches zur Direktive seiner Führerthätigkeit genommen habe, sondern es hat auch bei der Verkoppelung mit dem Richterbuche denjenigen Teil seines Schlußberichtes, welcher mit dem Besitze der einzelnen Stämme auch die negativen Schranken desselben veranschaulichte und deshalb mit einseitiger Betonung der letzteren sich dazu qualifizierte, als Einleitung des Richterbuches hergerichtet zu werden, an das letztere verloren. Obendrein ist das ganze Buch Josua durch seine Abtrennung von dem nunmehr mit dem Deuteronomium

abgeschlossenen, früh kanonisierten Pentateuch dem Schicksal einer besonders nachlässigen und auch willkürlichen Fortpflanzung seines Textes anheimgefallen, also daß hin und wieder rein targumische Randverzierungen in die Erzählung Aufnahme gefunden und den Tenor derselben bis zur Unkenntlichkeit verwirrt haben.

Ebenso zweifellos wie die eben betonte Thatsache, daß das vorjosianische Buch Numeri seinen Abschluß im Buche Josua hatte, ist aber auch die andere, daß dasselbe nicht mit Num. 10, 11 seinen absoluten Anfang nahm, sondern hier nur eine weiter zurückgreifende Darstellung fortsetzte. Ein Buch, das die Reorganisation des Heeres Jahves am Ende der 40 Wüstenjahre in den Gefilden Moabs berichtet, muß auch ohne die ausdrückliche Rückbeziehung Num. 26, 63—65 dafür gelten, daß es über die entsprechende anfängliche Organisation beim Beginne der Wanderung geredet habe (Num. 1 ff.), und wenn es den Zug vom Sinai, dem Gesetzesberge, hinter der erfolgten Gesetzgebung berichtet, so hat es auch vorher den Zug des erlösten Volkes von Ägypten bis an den Sinai beschrieben. In der That geschieht dieses in Ex. 12—19 in der Weise, wie wir es nach der Erzählung in Numeri und Josua erwarten müssen. Denn nicht bloß entsprechen sich solche Einzelheiten, wie daß Ex. 13, 19 die Gebeine Josefs mit ausgeführt und Jos. 24, 32 eben dieselben in dem von Jakob ererbten aparten Besitze Josefs im Lande Kanaan zur endlichen Ruhe gebracht werden, sondern derselbe itinerarische Rahmen umfaßt auch hier ebenso wie dort die Detailnachrichten, sei es, daß bedeutsame Ereignisse oder Gottes- und Prophetenworte ihren Inhalt bilden. Jedes unverbildete Gefühl gewinnt davon den Eindruck, daß ein einiger Schriftsteller überall die gewaltige Masse bunter Stoffe nach wohlüberlegtem Plane konsequent geordnet hat. Derselbe wird aber zur zweifellosen Gewißheit, wenn man den im heutigen Texte nicht mehr vollständig erhaltenen Kalender über die 40 Wanderjahre rekonstruiert, von dem ich oben sagte, daß er dem Itinerar parallel sei und mit ihm natürlicher Weise Hand in Hand gehe, und beobachtet, daß auch gelegentliche ungefähre und versteckte Daten, wie sie sich ohne jede absichtliche Beziehung auf ein chronologisches System in dem bunten Überlieferungsmaterial finden, innerhalb desselben benützt sind und ihre Stelle erhalten.

Auszugehen ist dabei von Jos. 5, 10. 12. Der so erzählt, ist sich bewußt, mit dem 14. des ersten Monates des Jahres 41, wo das durch das Wasserbad im Jordan hindurchgeführte, durch die Beschneidung dafür gereinigte Volk in dem ersten festen Lager in Kanaan das Passah feiert und die Festkuchen vom Korne des Landes ißt, die 40 Jahre (V. 6) der Wanderung und des Mannaessens absolviert zu haben, deren Anfang er durch die Passahmahlzeit am Abend des 14./1. des Jahres 1 ausgezeichnet hatte (Ex. 12, 6. 29. 37 ff. vgl. Num. 33, 3. 4). Gleichwie das Passahlamm damals abgeschieden und geheiligt wurde am 10./1. (Ex. 12, 3), so ist Israel von der üblen Schein und Spott erweckenden Wüstenzeit (Jos. 5, 9) abgeschieden worden durch die Überschreitung des Jordan, welche sie nach Gilgal brachte, am 10./1. des Jahres 41 (Jos. 4, 19). Die zwischenliegenden Tage sind ähnlich wie im Exodus (12, 43—50) mit der Beschneidung (Jos. 5, 8) ausgefüllt gedacht, die davor anzusetzenden 9 Tage aber erhalten wir, wenn wir die drei Tage Jos. 1, 11, die drei in 2, 16. 22 und die drei in 3, 2 zusammenzählen; dann ist der morgige Tag, auf den Josua als den des wunderbaren Durchzuges hinweist (3, 5) der 10. des ersten Monates, welchen 4, 19 dafür festsetzte. Wie diese dreimal angegebenen dreitägigen Fristen sich zu einander verhalten, kann den Erzählungen, in denen sie sich finden, nicht angesehen werden, ja man kann sich versucht fühlen, die erste und die dritte mit einander und die zweite mit der ersten zu identifizieren; um so sicherer ist die Thatsache, daß der nach einem 40-jährigen Wanderungskalender disponierende Vf. alle drei Erzählungsstücke gekannt und in der Weise eines Gelehrten ihre Daten kombiniert hat.

Gehen wir von hier rückwärts zu dem Jahre 40, welches das 120. Lebensjahr des Mose war (Dt. 34, 7; 31, 2), so zeigt die Art, wie die Führerthätigkeit Josuas erst erwähnt wird (Dt. 34, 9), nachdem des Ablaufs der 30-tägigen Klagezeit gedacht ist (V. 8), daß in dem vorjosianischen Pentateuch der Tod Mose auf den 1./12 des Jahres 40 gelegt war, und nach seiner Zeitrechnung die Zeit vom 1./11. bis dahin für Vortrag und Niederschreibung des deuteronomischen Bundesbuches bequem in Anspruch genommen werden konnte (Dt. 1, 3). Dem Tode Moses am 1./12. und der 30-tägigen Klage um ihn entspricht die Nachricht, daß der hier

wie Ex. 7, 7 um drei Jahre ältere Aaron am 1./5. desselben Jahres gestorben und 30 Tage beklagt worden ist (Num. 33, 38 f., welche Stelle geeignet ist, die vollere Gestalt zu veranschaulichen, die der Bericht Num. 20, 23—29 ursprünglich hatte), und die andere vom Tode der Mirjam am 1./1. (20, 1). Es sind also 5 Monate auf die Zeit zwischen dem Aufbruche von Hor und dem letzten Gesetzesvortrage Mose von dem Einordner des josianischen Bundesbuches gerechnet worden, und der vorjosianische Pentateuch, welcher von ebenda bis zum Tode Mose 6 Monate zählte, setzte für die Zeit zwischen der selbstverständlich auch für Mirjam (vgl. Num. 12, 15) anzunehmenden 30-tägigen Klage und dem Aufbruch von Kades einerseits und dem Tode Aarons andererseits 3 Monate an.

Nach Dt. 2, 14 mußte in dem vorjosianischen Pentateuch die Versündigung in Kades, welche die Wüstenwanderung zu einer Länge von 40 Jahren ausdehnte, in dem Jahre 2 des Exodos aus Ägypten geschehen sein. Nun fällt der Anfang der bedeutsamen (Num. 14, 34) 40 Tage, welche die Kundschafter abwesend gewesen, als auf ihren Bescheid das Volk sich empörte (13, 25 ff.), in die Zeit der frühesten Traubenreife (13, 20), d. i. für das südliche Palästina in den Juni. Man wird nicht groß fehlgreifen, wenn man versuchsweise, um benannte Zahlen zu geben, für jene Reise die Zeit vom 20. Juni bis zum letzten Tage des Juli ansetzt. Rechnen wir von dort rückwärts um die 7 Tage des Ausschlusses der aussätzigen Mirjam vom Lager (Num. 12, 15; Dt. 24, 9), ferner um die 30 Tage des Monates, in welchem die Übersättigung mit Wachtelfleisch nach 11, 19. 20. 21 auf der Station der Lustgräber stattfand, endlich die drei Tagereisen nach dem Aufbruche vom Sinai (10, 33. 34), d. i. im Ganzen 40 Tage, so kommen wir in die Umgebung des 10. Mai. Dem entspricht aber der 20. Tag des 2. Monates des Jahres 2, welcher ausdrücklich als Datum des Aufbruches vom Sinai 10, 11 hingestellt wird. Auch hier sind die zwischen den Kalenderdaten inneliegenden Zeitangaben Elemente der verschiedensten Erzählungsstoffe, sind gelegentlichen Charakters und verraten nirgends eine absichtliche Beziehung auf eine systematische Chronologie. Der Vf. aber, der den ganzen Bericht nach dem Plane eines Kalenders der Wüstenwanderung disponierte, hat,

indem er für sie zwischen seinen professionellen Daten einen wohlbemessenen Raum ließ, die betreffenden Erzählungsstücke alle gekannt und durch gelehrte Kombination ihrer Zeitangaben die richtige Stelle für sie in seinem Berichte ausgemittelt.

Am 20. Tage des 2. Monates des Jahres 2 ging das am 14. Tage desselben Monates begonnene Nachpassah zu Ende, welches nach dem mitgeteilten Gesetze Num. 9, 9—12 denjenigen auferlegt worden war, welche unverschuldeter Weise (V. 6—8) das ordnungsmäßig am 14./1. begonnene Passah (9, 1—5) nicht hatten mitfeiern können. Davor liegen die 12 Tage der Darbringung der Geschenke und Opfer, durch welche die 12 Stammesfürsten die Weihe des Altars auszeichneten, und welche hier erwähnt werden, weil die Leviten für den bevorstehenden Zug die zur Transportation der Heiligtümer erforderlichen Wagen und Gespanne (V. 3—8) als ihren Anteil an den Geschenken erhielten (Num. 7). Vor diesen 12 Tagen liegt als 1./2. des Jahres 2 (Num. 1, 1) der Tag der Anordnung der Volkszählung und der darauf begründeten Organisation des Heerlagers beim Ruhen wie beim Wandern. Ein ganzer Monat trennt dieses Datum von dem der Aufrichtung des Stiftszeltes am 1./1. des Jahres 2 (Ex. 40, 2. 17). Derselbe ist ausgefüllt gedacht durch die von dem Stiftszelte ausgegangene Gesetzgebung (Lev. 1, 1 ff.), durch die nach 9, 1 über eine Woche dauernde Priesterweihe (Lev. 8 ff.) und durch das Num. 9, 1 ff. gelegentlich nachgebrachte Passahfest.

Für die Herrichtung der Elemente des am 1./1. des Jahres 2 aufgebauten Stiftszeltes setze ich zunächst vermutungsweise die 7 letzten Monate des Jahres 1 an, also daß 6 Siebenteile dieser Zeit der Arbeit, und 1 Siebenteil der sowohl Ex. 31, 12 f., als 35, 1—3 eingeschärften Sabbathruhe gewidmet sind. So zu teilen, nötigt nicht bloß die an der ersteren Stelle gemachte ausdrückliche Rückbeziehung auf die durch die Sabbathruhe abgeschlossene Schöpfungswoche, sondern auch die auffallende Absichtlichkeit, mit welcher der Berichterstatter bei der Vollendung des ganzen Werkes dieselben signifikanten Formeln anwendet, welche erstmalig für die Vollendung des Kosmos geprägt worden sind (Ex. 39, 32. 42. 43 vgl. mit Gen. 1, 28 ff.; 2, 3); er schreibt augenscheinlich erfüllt von dem gewichtigen Gedanken, daß wie in

der Schöpfung der hinter ihr verborgene Gott dem Menschen das Haus der Welt gebaut hat, eingerichtet nach seinem Bedürfnis und zu seinem Frommen, so hier dem durch Offenbarung an Israel kund gewordenen geistigen Gotte zum ersten Male von Seiten des Menschen ein der göttlichen Forderung entsprechendes Haus gebaut wird. Dort fordert Gott, daß die Welt werde, und auf den Ausspruch seines Willens wird sie; hier spricht Mose die von Jahve vernommene Forderung aus, und der willige Kunstfleiß seines Volkes stellt das Verlangte her, wie bei einem wichtigen Teile der Heiligtümer 7 mal in identischer Formel (39, 1. 5. 7. 21. 26. 29. 31) gesagt wird. Dem entspricht es dann, daß die göttliche Instruktion des Mose in 7 durch die Formel „und es redete Jahve zu Mose und sprach" unterschiedene Aufträge zerlegt wird, von denen die ersten 6 die Direktiven der Arbeit enthalten (Ex. 25, 1; 30, 11. 17. 22; 31, 1. 12 nach Sept.), der 7. (Ex. 40, 1) den Tag des Abschlusses festsetzt. So beherrscht auch ein 7 maliges „und er machte" den Bericht über die Herstellungen Bezalels in 37, 7—38, 20, ferner in 36, 20—38 und endlich auch in 36, 8—19. Dieses alles legt es nahe, die für die Herstellung des Heiligtums in Anspruch genommene Zeit als eine siebenteilige zu denken, und zwar, da die Einheiten mehr, als einen Tag oder eine Woche, und weniger als ein Jahr betragen müssen, als eine Siebenheit von Monaten.

Aber was wir so als das Wahrscheinlichste vermuteten, wird zur Gewißheit, wenn wir die Zeitangaben, welche vor der Inangriffnahme der Arbeit liegen, summieren, nämlich die 40 Tage, welche Mose nach Ex. 34, 28 zum zweiten Male bei Jahve auf dem Sinai weilte, ferner die 40 Tage des ersten Aufenthaltes vor dem Bundesbruche Ex. 24, 18, ferner die 6 Tage, welche er nach 24, 16 harren mußte, ehe er in der Wolke verschwinden durfte, sodann den 1 Tag des feierlichen und öffentlichen Bundesschlusses Ex. 24, 4, weiter den 1 Tag der Gesetzesoffenbarung an das Volk Ex. 19, 16 und endlich die 2 Tage der vorbereitenden Selbstreinigung des Volkes (Ex. 19, 10—15), und wenn wir dann als Datum der Ankunft am Sinai ausdrücklich nach der Weise des Wüstenkalenders in Ex. 19, 1 angegeben finden den 1./3. des Jahres 1. Denn jene Zahlen ergeben zusammen 90 Tage, d. i.

3 Monate, und es ist zweifellos, daß der Vf. die Zeit vom 1./3. bis zum 1./6. mit dem Inhalte von Ex. 19—34, die 7 Monate aber vom 1./6. des Jahres 1 bis zum 1./1. des Jahres 2 (Ex. 40, 17) mit der Fertigstellung des Heiligtums ausgefüllt gedacht hat.

Nun gehören freilich jene nichtkalendarischen Zeitangaben als unentbehrliche Elemente einem bunten Gemenge von Detailerzählungen über die Ereignisse am Sinai an und machen in keiner Weise den Eindruck, als ob sie auf eine systematische Rechnung zurückgingen; ja man kann die 2 mal 40 Tage als runde Zahlen ansehen und bei der Mischung der Quellen die kritische Vermutung wagen, daß sie ursprünglich identisch seien; desto sicherer ist auch hier die Thatsache anzuerkennen, daß der Vf. des Pentateuchs sie alle gekannt, sie alle als wirkliche Zeitmaße aufgefaßt und in der Weise gelehrter Kombination sie zur Herstellung seines Kalenders über die 40 Jahre verwandt hat.

Schreiten wir von dem 1./3. des Jahres 1 zu der Nacht vom 14. auf den 15. des ersten Monates, in welcher der Aufbruch aus Ägypten geschah (Ex. 12, 37 ff., Num. 33, 3 f.), ferner zu dem schon oben erwähnten 10. Tage (Ex. 12, 3) und endlich zu dem ersten des ersten Monates, als dem nunmehrigen Jahresanfange (12, 2), also zu den Anfangsdaten dieses Kalenders, so forderte die Stelle 16, 4. 5. 26 und V. 22. 23. 27—30, für den Aufenthalt in der Wüste Sin mindestens 2 Sabbathtage anzunehmen, und für den Aufenthalt in Rafidim mindestens den Tag der Wasserspende (17, 1—7), den Tag des Überfalls durch die Amalekiter und den der siegreichen Rache (17, 8. 9); dem entsprechend bestimmt das Kalenderdatum des 15./2. zu der Ankunft in der Wüste Sin (16, 1) im Ganzen 15 Tage für die Ereignisse von da bis zur Ankunft am Sinai 1./3. (Ex. 19, 1). Es bleibt demnächst ein ganzer Monat für die rückwärts bis auf den Aufbruch von Ramses (12, 37) in der Passahnacht liegende Zeit, und soviel verlangten auch die ungefähren Angaben und die Voraussetzungen der Detailerzählung. Die Art nämlich, wie neben dem Lagerschlagen sowohl Ex. 15, 27, als auch namentlich Num. 33, 9 gegen die sonstige Art der Angaben, das *Hingelangen* nach der Oase von Elim hervorgehoben ist, die Bemerkung, daß man dort, sei es nun „am Wasser", sei es „um des Wassers willen" Lager geschlagen, der

Kontrast, in dem die Charakterisierung von Elim zu dem drei Tagereisen langen wasserlosen Wüstenstriche Ex. 15, 22 und zu dem nur salziges Wasser bietenden Mara (V. 23) steht, welche zuvor durchmessen worden sind, lassen ein mehrtägiges und längeres Weilen in Elim vermuten, und wenn die durch das altpoetische Fragment (15, 25):

„Daselbst stellte er ihm Satz und Rechtsspruch,
„Ebenda unterwies er ihn“ (l. יֹּרֵהוּ)

und durch die sonst Gesetzesvorträge (vgl. 19, 5; 23, 22) abschließende Verheißungsformel (V. 26) für Mara bezeugte Gemeindeversammlung auf einen Sabbath hindeutete, so konnte dieser als der 7. Tag der Woche erscheinen, an deren 6. Tage man in Mara ankam, nachdem man vom 3. bis zum 5. Tage vergebens einen Lagerplatz gesucht (V. 22. 23), am 2. Tage aber das Siegesfest (15, 1—21) am Ufer des Roten Meeres gefeiert hatte. Es ist danach sehr wahrscheinlich, daß der Vf. vor dem 15./2. eine Woche auf den Zug nach Elim und das dortige Weilen gerechnet, eine frühere Woche von dem an einem Neumond und Sonntag erfolgten Durchgange durch das Rote Meer bis zu dem Aufbruche von Mara. Denn daß der letzte Tag am Westufer in Pihachiroth ein Tag der Sabbathruhe gewesen, konnte er leicht aus der Verfassung Israels schließen, welches weder Anstalten der Abwehr gegen den Überfall des nachsetzenden Pharao traf, noch floh (14, 9 ff.), sondern nach der Anweisung des Mose in stillem Harren die Nacht erwartete (V. 13 ff.); und dieser Sabbath war der Schluß eines längeren Stillsitzens. Denn nach 14, 2 hatte Jahve, nach richtiger Aussprache וְיֵשְׁבוּ, wie auch Num. 33, 7 herzustellen ist, das Lager in Hachiroth als ein Stillsitzen, als eine Unterbrechung der bisherigen Wanderung angeordnet, damit der Pharao den Eindruck bekäme, die Israeliten betrieben ihren Auszug als sei es ihnen gar kein Ernst, in ratloser und feiger Unentschlossenheit בְּיָד רָפָה (14, 8). Die jetzige Lesart רמה ist nämlich eine Korrektur des ursprünglichen nach Num. 33, 4, wo sie in dem allein sicheren Sinne „dreisten Mutes“ (Num. 15, 30) ganz richtig neben „vor den Augen der Ägypter“ steht. Hier dagegen, wo die Verhaltungsweise der Ausziehenden (part. יצאים) es erklären soll, daß die Ägypter sie einholen und in sorgloser Lagerung am

Meere ohne Möglichkeit des Entweichens überraschen, paßt nur ein Wort, welche die schlaffe Trägheit der Bewegung zum Inhalte hat. Nicht unmöglich ist es ferner, daß der Vf. das dunkle Wort חמשים (13. 18) wie Sept. als Zahlwort genommen, aber anders als diese dahin gedeutet hat, daß es 5 Tage gedauert (πεμπταῖοι), ehe die verschiedenen Gruppen der Auswanderer in Sukkoth, dem ersten Sammelplatze, sich zusammenfanden. Indessen läßt sich diese Annahme durch Argumente nicht einmal wahrscheinlich machen, und muß deshalb hier auf sich beruhen. Die Hauptsache ist, daß nach den Erzählungen zwischen Ex. 12 und 16 ungefähr zwei Wochen diesseits des Durchganges durch das Rote Meer und zwei jenseits zu rechnen waren, und daß die Datierungen nach dem Kalender, welche unser Vf. Ex. 12, 41 und 16, 1 gibt, aus dieser Rücksicht sich erklären lassen.

Nach diesen Ausführungen darf es wohl als erwiesen gelten, daß die ganze pentateuchische Erzählung, welche uns von dem 1./1. des Jahres 1, wo Mose als Gesetzgeber seines Volkes zuerst auftritt, bis zu dem 1./1. des Jahres 41 herabführt, wo die Klage um Mose beendet ist und sein beauftragter Diener Josua eintritt, um auszuführen, was jener befohlen hat, unter dem einheitlichen Gesichtspunkte disponiert ist, den überlieferten Rahmen der Reiseroute von Ramses nach dem Sinai, von dort nach Kades, von dort nach den Gefilden Moabs, welche Israel unter Jahves Führung in 40 Jahren zurückgelegt hat, und den mit Hilfe einzelner Überlieferungsdaten konstruierten chronologischen Rahmen eines 40 jährigen Kalenders mit konkretem, lehrhaftem Stoffe zu füllen. Ein solches Unternehmen läßt sich begreifen. Denn schon frühe verband sich mit dem das Erntejahr schließenden Laubenfeste, dieser Dankesfeier für das gute gesegnete Land, das Jahve seinem Volke gegeben, die unverlorne Erinnerung an das entbehrungsreiche Streifleben des heimatlos irrenden Volkes in der Wüste und unter Zelten (Hos. 12, 10). Aber je ärmlicher das Leben (Hos. 13, 4. 5), je gefährlicher das durchwanderte Land, je thörichter (Hos. 2, 16) die Führung in Anbetracht des zu erreichenden Zieles schien, desto mehr nötigte die Überlieferung, daß Israel seinem Gotte nachgegangen sei (Hos. 2, 17), dazu, diese äußerlich ärmste Zeit in religiöser Hinsicht als die reichste, als die eigentlich klassische Periode der Wechselwirkung

zwischen Jahve und seinem Volke sich zu veranschaulichen. Er selbst war heimlich anwesend das Haupt seines Heerlagers, (Dt. 23, 15), seine Lade suchte fürsorglich die Lagerplätze aus (Num. 10, 33), seine Wolke bildete Vortrab und Nachtrab (Ex. 14, 19; Jes. 4, 5; 52, 12), und aus derselben blitzte es gelegentlich gegen seine Feinde, um sie zu verderben. In prompter Erfüllung alles Gebetes um Hilfe, in prompter Entscheidung aller Fragen und Zweifel, in prompter Justiz gegen alle Übelthäter und allen ungläubigen Trotz und Verzagtheit bekam Israel seinen Gott unmittelbar als das stets zu erfahren, was er seinem Wesen nach ist, und wurde ihm der sonst durch die Ferne Gottes und die wirren Fäden des Einzellebens und des Weltlaufes angefochtene, niedergehaltene, erschütterte oder unmöglich gemachte freudige, felsenfeste Glaube eingegründet, der es befähigte, sich in Kanaan die Welt zu erobern. Unter diesen Umständen ist es nicht zu verwundern, daß man durch die sichere Erinnerung, daß Mose die religiöse Gemeinde Jahves gegründet und das Volk Israel als solche organisiert habe, und daß der in dem letzteren überlieferte es auszeichnende Schatz religiös-sittlicher Wahrheit auf unmittelbare Offenbarung Gottes in und durch Mose (Hos. 12, 14) zurückgehe, getrieben und angeleitet wurde, die heutigen in öffentlicher Geltung befindlichen Autoritäten, Institute und Ordnungen nach der Seite ins Auge zu fassen, nach welcher sie ihre Ursprünge oder ihre urbildliche Analogie in jener unbedingt klassischen Periode hatten; daß man für die geschichtlichen Situationen der Gegenwart, ihre Güter und Rätsel, die darin liegenden Forderungen und Warnungen, und für das ihnen entsprechende rechte Verhalten aus den Analogien und lockenden oder abschreckenden Vorbildern Aufschluß suchte, welche die Überlieferung über die gotterfüllte Werdezeit der Wüste darbot. Sie eignete sich wie keine, zu einem Bilderbuche ausgestaltet zu werden, welches den religiösen Unterricht des Volkes illustrierte. Denn sie veranschaulichte die Wege Gottes, die Wege der klassischen Urzeit (Hab. 3, 6; Jer. 18, 15), denen man sinnend nachblickt (Ex. 33, 23), um sie von dem großen Ziele aus zu begreifen, zu dem sie schließlich geführt haben.

Dazu kam ein Anderes. Wie Jahve durch seine Herabkunft vom Himmel den Sinai zu einem Heiligtum ohnegleichen, zu

einem Orte Gottes auf Erden gemacht hatte, so mußte auch jeder Lagerort Israels, den die göttliche Lade zur Ruhe ausgesucht hatte, an dem Gott gefragt, mit Bitten gesucht, mit Gaben gepriesen war, an welchem göttliche Bescheide, Hilfen und Segnungen ergangen waren und göttliche Strafgerichte das Recht und die Wahrheit gegen menschlichen Eigenwillen und Zweifel klargestellt hatten, als ein Sinai im Kleinen, als eine geheimnisvolle Gottesstätte angesehen werden. Für die dem göttlichen Geheimnis nachsinnende Betrachtung mußte alles Bedeutung gewinnen, was man durch den Gehalt der Lokalanekdoten, welche die Überlieferung bewahrte, durch die Ermittelung des appellativischen Inhaltes ihrer oft befremdlichen Namen, durch die Berichte der Wanderhirten des Negeb und der Wallfahrer, deren es mehr als den Elia und auch vor dem Elia gegeben hat, über die Denkmäler und Überreste oder die physische Beschaffenheit dieser ausgezeichneten Orte erkundete.

Dieselben waren aber keine in sich abgeschlossenen Inseln, sondern sie standen als von Israel durchwanderte in Beziehung auf einander, und als die Summe der Stationen, durch welche hindurch Jahve sein Volk zur Ruhe gebracht hatte, konnte ihre Reihenfolge selbst ein Gleichnis der göttlichen Leitung des Menschenlebens und der Geschichte Israels werden, und jeder Ausschnitt daraus eine mikrokosmische Spiegelung derselben, wo immer die Poesie oder die prophetische Rede sich an das Volk wandte, um es über die Tage der Urzeit, über die normative Periode seines Werdens zu unterrichten. Denn wie Israel aus fremdem Kulturlande in und durch die Wüste gehen mußte, um von dort in die Weinberge seines alten Heimatlandes zu gelangen, und Josua durch das schauerliche Thal Achor Israel zur Besitznahme des Landes Kanaan führte (Hos. 2, 17; Jes. 65, 10), so ist überhaupt der Weg Gottes mit seinem Volke, wenn er es aus der Korruption zur Gesundheit wiederherstellen und von niederer zu höherer Stufe erheben will. Und der Erzähler von Ex. 15, 22—27 schreibt nicht mit dem Bewußtsein, die gleichgültige Notiz mitzuteilen, daß die beiden ersten Stationen nach dem Aufbruche vom Roten Meere Mara und Elim geheißen haben, sondern in dem Gefühle ein schon von alter Poesie ausgebeutetes Spiegelbild der ganzen Wüstenführung zu geben, mittels welcher Jahves wunderbarer

Rat das erlöste und unter seine Hut genommene Volk durch Entbehrungen (V. 22) und gelegentliche göttliche Hilfen zu ihrer Ertragung und Überwindung (V. 23—26) endlich an den ihm im voraus zubereiteten Ort geführt hat, an welchem jeder der 12 Stämme und jedes der auf die 70 Seelen Jakobs zurückgehenden Geschlechter seinen eigenen wohlausgestatteten Wohnraum fand (V. 27). Bei solcher Bedeutung der von der Überlieferung mit besonderen Zügen ausgestatteten Orte konnte von dem Glauben aus, daß hier alles gottvoll sei, und wenn nicht gestern und heute, so doch morgen jeder Ort seinen besonderen Wert offenbaren möge, es geschehen, daß die in der Überlieferung vorfindlichen Ortsnamen, welche den Zug der Lade kennzeichneten, in vollständige Register gesammelt und zu dem erwünschten Skelett wurden, welches der lebendigen Masse der Erinnerungen, mit der es sich überkleidete, festen Halt und klare Gliederung gab. Denn wie für den Kundigen mit den Heroennamen der genealogischen Listen, mit den Namen und Daten der Königsschemata hochwichtige Erinnerungen aus der Vorzeit und farbenbunte Bilder aus einer untergegangenen Welt, wenn er sie hörte, im Bewußtsein erschienen, so verband sich mit den Namen dieser Register die Erinnerung an die Fülle der Erfahrungen von Jahve, welche die klassische Gründungszeit der Religion Israels gemacht hatte. Ja, es ist von vornherein wahrscheinlich, daß die öffentliche Gemeindepredigt und die Unterweisung in der religiösen Überlieferung, namentlich an dem dem Gedächtnis dieser Periode gewidmeten Laubenfeste, es liebte, jene Ortsnamen zu recitieren und mit ihnen das zu lehrende zu verknüpfen; und äußere Zeugnisse bestätigen es. Der Einordner des deuteronomischen Bundesbuches hätte es nicht als im Sinne Moses gelegen bezeichnen können, dieses Buch, dessen eine Hälfte aus lauter Homilien über die Zeit der Wüstenführung besteht, alle 7 Jahre am Laubenfeste zu verlesen, wenn zur Zeit Josias es nicht alter Brauch gewesen wäre, in dieser Weise die Festversammlung auszufüllen, und wenn nicht ein ebenbürtiger Schatz von zu gleicher Verwendung bestimmtem Material längst vorhanden war, der deshalb die vorhergehenden 6 Jahre zunächst in Anspruch nehmen durfte. Als letzte Lehrpredigt des Mose gehörte das dt. Bundesbuch eben in das Laubenfest des den

Zirkel der 7 Jahre schließenden Jahres. Ebenso ist nicht abzusehen, wie die in Dt. 9, 1 beginnende Predigt mit den Notizen V. 22. 23 hätte verstanden werden können, wenn der Gemeinde nicht eben diese Orte und was sich an ihnen begeben in frische Erinnerung gerufen gewesen wäre; und der sonderbare Zufall, der das bedeutungsvolle Bruchstück aus einem solchen Itinerar Dt. 10, 6. 7 zwischen die zusammengehörigen V. 5 und 8 gebracht hat, wird von der Annahme aus begreiflich, daß der Vortrag dieser Homilien mit der Recitation bestimmter Partien des Itinerares liturgisch zusammengeordnet war.

Wie es aber hiermit sich verhalte, schon lange vor unserem Verfasser hatten die Anekdoten aus der Wanderzeit sich mit den Namen der Stationen verbunden und nach deren Reihenfolge geordnet. Das ergab sich uns zweifellos daraus, daß ihre gelegentlichen Zeitangaben sich völlig gleichgültig gegen den 40jährigen Kalender verhalten, mit dem er sie begleitet und den er zum Teil aus ihnen konstruiert hat, um in sein Schema die ganze Menge der mitzuteilenden Stoffe einzufügen. Derselbe reicht für Israel vom Passah des Jahres 1 zum Passah des Jahres 41; jenes schuf die Gemeinde des Heiles, deren Leben einer neuen Ordnung entgegenwartete, und dieses ist das erste, das Normalpassah der Gemeinde, welche ihre volle Lebensordnung nunmehr als zu beobachtende besitzt. Derselbe Kalender reichte für Mose als Gesetzgeber vom 1./1. des Jahres 1 bis zum 1./1. des Jahres 41, wo sein von ihm instruierter Diener Josua an seine Stelle tritt. Dieses Unternehmen nun, alle Erinnerungen aus der Wüstenzeit unter dem Schema einer vierzigjährigen Unterweisung der Gemeinde im Gesetze zusammenzuordnen, ist nach der obigen Analogie leicht zu begreifen. Denn 40 Jahre ist nach der von Stephanus (Akt. 7, 23. 30) richtig geratenen chronologischen Vorstellung Mose in der Weisheit der Egypter erzogen, 40 Jahre hat er das Wüstenleben der Midianiter geteilt und während derselben die Offenbarungen empfangen, die ihn zum Erlöser Israels beriefen und zum Dolmetsch der Willensmeinung Jahves befähigten. Dieser doppelten Lernzeit entsprachen die 40 Jahre der Meisterschaft, in denen er Israel als seinen anvertrauten Lehrling zu erziehen hatte (Hos. 12, 14). Wieder waren es 40 Tage,

in denen er nach der Regel Jes. 50, 4 von Jahve in dem selbst unterwiesen wurde, was er dann Israel als Gesetz mitzuteilen hatte. Es lag also in der Überlieferung selbst indiziert, die klassische Gründungszeit der Gemeinde Jahves nicht bloß unter dem Gesichtspunkte der unmittelbaren Führung und Erziehung seines Sohnes durch Jahve Hos. (11, 1. 2. 4) zu betrachten, sondern auch unter dem anderen einer vierzigjährigen Vormunds- und Lehrerthätigkeit des Mose, der es zu verdanken ist, daß Israel ein Gesetz ohnegleichen besitzt. Hat es doch nicht bloß das als Frucht jener Normalperiode, daß es in dem Lande der Verheißung wohnt, daß es eine Gemeinde des Namens Jahves ist, die gebunden an ihre Erfahrung von Jahve diesem Namen in kultischen Institutionen und an solennen Festen dient und ihn durch einen charakteristischen alltäglichen Lebenswandel heiligt; daß es eine religiöse Poesie und Lehrpredigt gibt, daß seine Rechtsprechung nach den Präzedenzfällen und erprobten Regeln der klassischen Urzeit geschieht, daß die sozialen Verhältnisse der Stände und Geschlechter nach der genealogischen Verbindung geordnet werden, welche sie mit der Urzeit hatten, und daß sein politisches Verhalten zu den fremden Völkern sicher orientiert ist; sondern es ist auch in dem Besitze einer reichen und mannigfaltigen Litteratur, in welcher der ins Leben eingeführte geistige Ertrag jener Epoche obendrein urkundlich gebucht ist und einen Ausdruck gefunden hat, der nun als bindende Norm und regulierende Vorschrift das Verhalten der nachfolgenden Geschlechter beherrscht. Es gab Bücher, in welchen die der religiösen Gemeindeverfassung zu Grunde liegenden Gottesworte und die aus ihrem Prinzipe folgenden Rechtsgrundsätze, sittlichen Regeln, Wohlthätigkeits- und Anstandsvorschriften für den Unterricht der Volksgemeinde gesammelt waren, Zusammenstellungen der leges und responsa, nach welchen die Rechtsprechung der Schöffen sich zu richten hatte, Katechismen der Unterweisung über die kultische, juridische, sanitätspolizeiliche Thätigkeit der Priester und Leviten. Ein Teil derselben gab sich in der Form einer Ordnung des heiligen Heerlagers Jahves, als welches Israel unter Mose zuerst konstituiert worden war, viele Regeln als Entfaltung eines responsum des Mose auf ein bestimmtes Ereignis oder einen wichtigen Fall aus seiner Zeit. Bei

der Vielheit der Stämme, der Heiligtümer, der Priestergeschlechter, bei der Zerklüftung und feindlichen Eifersucht zwischen ihnen war es unausbleiblich, daß die Regeln über dieselbe Materie sich zu verschiedenem Ausdrucke auswuchsen, also daß die eine Gestalt als die deutlichere oder vollkommnere der andern gegenübertrat, oder daß sie beide in gleicher Weise durchs Leben erprobt und darum jede mit eigentümlichem Werte begabt waren.

Wie nun der fromme Sinn des Altertums die Anekdoten der Wüstenwanderung gesammelt und nach dem Lokalschema des Zuges disponiert hatte, um ein Bild von der einstigen unmittelbaren Führung des Volkes durch Jahve zu schaffen, welches das daraus hervorgewachsene Leben der Gegenwart mit seinen Gütern und Gefahren, mit seinen Forderungen und Warnungen für die Gemeinde beleuchtete und der öffentlichen Predigt Text und Direktive darbot, so fühlte er sich auch veranlaßt, die bunte Fülle der tradierten Gesetze, Ordnungen und Regeln, welche als Ausdruck ursprünglicher Gründung den präexistenten Typus für die gegenwärtige Gestaltung des Lebens bildeten und zum Teil in Parallele mit den Erlebnissen der Wüstenzeit in den Gemeindeversammlungen recitiert und gepredigt wurden, zu sammeln, zu sichten, unter dem Gesichtspunkte, daß sie der Ertrag der 40-jährigen Unterweisung des Lehrers von Gott ohnegleichen seien, zu einigen und nach dem temporalen Schema der 40 letzten unter den 120 Jahren Moses zu disponieren. Denn wie der Besitz in Keller und Scheune, mit dem der israelitische Bauer vom alten Jahre Abschied nimmt, um in das neue einzutreten, ihm nicht in einem Augenblicke bescheert, sondern die Summe des Ertrages seiner sammelnden Thätigkeit von Ostern zu Pfinsten und von Pfingsten bis zum Laubenfeste ist, so mußte auch der Besitz an mosaischer Unterweisung, mit dem Israel von der Führung Moses Abschied nahm, um unter Josua der neuen Zukunft im verheißenen Lande entgegenzugehen, als die Summe dessen erscheinen, was Israel unter Mose von dem Ostern in Ägypten, von dem Pfingsten auf dem Sinai und in der Laubenzeit der Wanderung von dort bis an den Jordan Jerichos eingeheimst hatte. Denn ein Teil dieser gesetzlichen Ordnungen bekannte direkt durch ausdrückliche Erklärung oder indirekt durch seinen Inhalt, daß er einer bestimmten

Epoche dieser Zeit angehöre; von solchen, die das Wanderlager der Wüste ordneten, und solchen, welche das Leben in Kanaan zum Gegenstande hatten, setzten sich jene von selbst in die geschichtliche oder logische Priorität; wo die Regeln sich wie Gesetz und Novellen zu einander verhielten, ergab sich von selbst, daß diese einer späteren Veranlassung ihren Ursprung verdankten. Die liturgischen Formeln gesellten sich zu dem Berichte über die erstmalige Handlung, deren solenne Wiederholung sie regelten. Einen anderen Teil der Gesetze mochte schon die öffentliche Gemeindeunterweisung aus lehrhaften oder liturgischen Gründen in der Geschichtserzählung lokalisiert haben, und das war als heiliger Brauch zu beachten. Auf alle Fälle war es natürlich und ein Gebot praktischer Weisheit, die einzelnen Gesetzesgruppen da wiederzugeben, wo ihr Inhalt durch die geschichtliche Situation motiviert erschien oder ihr Wert durch sie verständlich gemacht werden konnte. Endlich war für die bona fides harmonistischer Gelehrsamkeit durch die Verteilung der gesetzlichen Litteratur das erwünschte und natürliche Mittel gegeben, wo Dupletten gesetzlicher Ordnungen von selbständigem Werte vorhanden waren, beide gleichermaßen, indem an verschiedenen Örtern der Geschichte zu bringen, und wo widersprechende Berücksichtigung verlangten, den Widerspruch durch Verteilung auf verschiedene Zeiten und Gelegenheiten zu mildern oder aufzuheben, gleichwie der Einordner des deuteronomischen Bundesbuches es that, indem er seinen Vortrag hinter Num. 36 stellte und vom 1./11. des Jahres 40 datierte, die Übergabe seiner Niederschrift aber auf denselben Tag, an welchem Mose auch sein Lehrgedicht (Dt. 32) und seinen Segen (Dt. 33) sprach. Am leichtesten war solche Verteilung natürlich da, wo die betreffenden Gesetze in normativer Gestalt einzeln für sich existierten oder in Sammlungen, welche wegen des Unterschiedes ihres Inhaltes, ob setzendes Gotteswort oder digerierender Priesterbescheid, ob Instruktion der ganzen Gemeinde oder solche besonderer Stände, des Charakters geschlossener Einheit und gleichmäßiger Geltung entbehrten. Immerhin konnte auch bei der Mitteilung geschlossener Sammlungen ein Spruch oder eine Reihe von Satzungen ausgelassen werden, wenn sie gegenüber deutlicheren, milderen, andersartigen Ordnungen derselben Rechtsmaterie, welche

später oder eventuell auch früher gebracht wurden, heute antiquiert und unverbindlich waren. Denn es handelte sich nicht darum, antiquarische Neugier zu befriedigen und die einfältigen Gemüter zu verwirren, sondern die heutige Gemeinde Gottes zu erbauen. Und beides wurde durch diese Aufgabe erfordert, die Wissenschaft und Kunst des an die Tradition gebundenen Gelehrten und die freie Kombination des erleuchteten Sinnes, welcher den Stoff der Tradition beherrscht, weil er von dem die Erbauung der Gemeinde bezweckenden Geiste Gottes erleuchtet ist.

Daß nun aber in der That der Vf. des Pentateuchs in dieser Weise das Schema der 40-jährigen Unterweisung Moses mit dem mitzuteilenden gesetzlichen Überlieferungsstoffe ausgefüllt und mit der die 40-jährige Führung durch Jahve veranschaulichenden nach dem Itinerar orientierten Erzählung über die Erlebnisse der Wüstenzeit kombiniert hat, beweist die Struktur des uns vorliegenden Buches aufs große und ganze gesehen nicht bloß in dem Abschnitte Num. 10, 12 — 36, 13, sondern auch in dem Ex. 12, 1 beginnenden für jedes unverbildete Auge aufs deutlichste. Ich sage aufs große und ganze gesehen; denn es versteht sich nach meinen Ausführungen über den Text kirchlicher Gemeindebücher im ersten Artikel nicht bloß im allgemeinen von selbst, daß wir das Buch nicht mehr in der reinen Gestalt haben, wie es der Vf. abgeschlossen hat, daß sein Text Verluste, Erweiterungen, Veränderungen des Ausdruckes und der Stellung erlitten hat, sondern dieses Buch war auch nach seiner ganzen Struktur dazu geeignet, solches hinterher in sich aufzunehmen, was von dem Vf. übergangen, oder ihm entgangen war, und was eine spätere Zeit erst als eben dorthin gehörig auffand oder bewahrte. Das zweifellose Beispiel der Einordnung des josianischen Bundesbuches stellt diese Thatsache unbedingt fest. Aber der Rahmen und die Struktur des Buches blieben davon in ihrem Charakter unberührt.

Dem Befehle an die Gemeinde über das Passah der Erlösungsnacht Ex. 12, 2 schickt der Vf. V. 1 die Weisung an Mose und Aaron voran, mit dem Neumond des 11. ägyptischen Monates Epep die israelitische Zeitrechnung zu beginnen, und mit dem geschehenen Auszuge (V. 41. 42) verbindet er das formulierte Gesetz über die Beteiligung der Fremden am Passah (V. 43—50), weil

nach V. 38 auch viel fremde Volkselemente mit den Israeliten zogen. Das israelitische Gesetz über den Genuß der Erträge der Gemeindewirtschaft oder unverhoffter Gewinne, die als Geschenk an das Ganze und nicht als Arbeitsgewinn des Einzelnen in Betracht kommen, ein Gesetz, welches die Schwachen und Ehrlichen gegen die Übervorteilung durch die Starken und gegen die die öffentlichen Erntepausen in Eigennutz heimlich Brechenden schützt, bringt er in Kap. 16 da, wo es, wie beim ersten Mannafall, zum ersten Male sich darum handelte, nach solchem zu greifen, was für alle ein Geschenk war. Der halbe Dekalog 20, 22—26 mußte vor dem geschlossenen Gesetzesganzen (Ex. 21—23) mitgeteilt werden, weil die nach seiner Verlesung vollzogene Bundesschließung 24, 4 f. ein Wissen Mose um den gottgefälligen Altarbau und die Sünde Aarons Ex. 32, 5. 35 vgl. V. 8 ein solches auch Aarons und Israels voraussetzt. Da ferner die wegen des Bundesbruches zerschmetterten Bundestafeln identisch wieder hergestellt und dann auf Jahves Befehl in die Lade gelegt wurden, welche den zentralen Kern der Architektur des Stiftszeltes bildet, so hat Mose auch schon die ersten Tafeln vom Berge heruntergebracht mit dem geistigen Bilde von der Lade und dem sie bergenden Zelte in seiner Seele. Es schickte sich also, den Bauriß des Stiftszeltes und den Bericht über seine Ausführung im einzelnen und die Aufrichtung des Ganzen so zu verteilen, daß die Offenbarung über jene vor den Bundesbruch (K. 25—31) und seine Ausführung in die 7 letzten Monate des Jahres nach der Sühne gelegt wurde (K. 35—40).

Nachdem an die Stelle der Wolke auf dem Sinai das Stiftszelt als die ordnungsmäßige alltägliche Wohnung Jahves getreten ist, geziemt es sich, daß die Unterweisung über die Verwaltung dieses Hauses in ihm selbst gegeben wird (Lev. 1, 1), und da die Weihe Aarons und seiner Söhne das Füllopfer des Priesters und die erstmalige Darbringung von Sünd-, Brand- und Dankopfern des Volkes einschließt, so mußte es passend erscheinen, die mit der Einweihung des Stiftszeltes zusammengehörige Priesterweihe (Lev. 8—10) von ihr durch die ausführlichen Regeln über die dem Stiftszelte angepaßten Opferarten zu trennen (Lev. 1—7). Nachdem so der heilige Dienst im Zelte seinen regelrechten Anfang genommen, konnten alle die vom Sinai sicher oder

mutmaßlich sich herleitenden Gesetze über die Verunreinigungen der Laien und Priester mitgeteilt werden, welche die Bedingungen der Zugehörigkeit zum Hause Gottes aufheben, ebenso die über die Sühneanstalten, welche zur Wiederherstellung der Gottgefälligkeit der Einzelnen oder der ganzen Gemeinde nach zufälligen oder unvermeidlichen Verunreinigungen in dem Heiligtum und den Pflichten und Vollmachten seiner priesterlichen Diener vorgesehen sind, endlich auch alle die Gesetze, welche dieses Schema der Verpflichtung des Gesindes des Zeltes Jahves, die mit der Heiligkeit des letzteren gesetzt ist, anwenden auf das Wohnen in Kanaan, als dem heiligen Hause Jahves, in welches Israel als Gast aufgenommen ist (Lev. 12—26. 27), eine Vorstellung, welche bei Hosea besonders lebendig ist (s. Hos. 9, 3. 15; 8, 1).

Von dieser massenhaften Mitteilung gesetzlichen Inhaltes unterscheidet sich der folgende Abschnitt über die Organisation des Volkes als eines um das Generalstabsquartier des Stiftszeltes und um dessen geweihte levitische Leibgarde geordneten Heerlagers bis auf die Trompeten (Num. 10, 1 ff.), den Segen Aarons (6, 22 ff.) und die Parole Moses (10, 35. 36) als Vorbereitung für den Zug vom Sinai bis an den Jordan. In solcher Verfassung und Verwaltung sollen wir ihn überall da denken, wo die sonst zerstreut wandernden und weidenden Stämme zusammenkommen, um die nachher die längste Zeit in Kades residierende Lade Jahves zu eskortieren, oder ihre Lagerung, wenn sie an großen Volkstagen dieselbe von allen Seiten wallfahrend besuchen.

Lehrhafte Absicht hatte längst an die Rebellion Mirjams und Aarons gegen Mose zu Hazeroth, an die Eifersucht der prophetischen Naturbegabung gegen die Autorität der von Gott erwählten Person (Num. 12, 2. 6—8), angeschlossen e r s t e n s die Rebellion der Gemeinde gegen den durch Mose und Aaron verkündeten Führerbefehl zu Kades, welche die Strafe der Ausrottung zur Folge hatte (Num. 13. 14), z w e i t e n s die Rebellion Korahs, welcher gleiche Opferfähigkeit im Stiftszelte, wie der gottberufene Diener desselben, und die der Gemeindehäupter Dathan und Abiram, welche die Heiligkeit der ganzen Gemeinde gegen die Führerschaft Moses und Aarons geltend machten, und d r i t t e n s die abermalige durch die Bestrafung dieser Rebellen hervorgerufene Empörung der

ganzen Gemeinde, bei welcher Aarons priesterliche Interzession für die Schuldigen die Strafe abwandte (Num. 16. 17); augenscheinlich in Gehorsam gegen den Trieb der Zusammenordnung des sachlich Verwandten. Es ist nun für unseren Vf. charakteristisch, daß er hinter dem Strafurteil der Ausrottung (Num. 14) in Kap. 15 ein Gesetz bringt, welches in seiner zweiten Hälfte die Strafe der Ausrottung auf nicht durch Unwissenheit oder Versehen veranlaßte und darum sühnbare Vergehen setzt, ohne Unterschied der cives und der peregrini (V. 1—32), dieselbe dann als eine von der Gemeinde anstatt Gottes zu exequierende näher bestimmt (V. 33—36), und endlich anordnet, daß die strafberechtigte Gemeinde der israelitischen Bürger als Abzeichen ihres heiligen in Gott gebundenen Berufes Elemente der priesterlichen Tracht annehmen soll (V. 37—41). Denn unmittelbar hierauf folgte die Erzählung K. 16, welche zeigte, daß dieser heilige Charakter der ganzen freien Gemeinde auch die Versuchung mit sich führte, dem Gehorsam gegen das göttliche Gesetz den gegen die eignen Gedanken vorzuziehen. War aber der Verlauf dieser Versuche geeignet, die furchteinflößende Heiligkeit der Gotteswohnung und die Bedeutung eines sie wahrenden und auch versöhnenden priesterlichen Bevorrechteten wie Aaron einzuschärfen (17, 28), so mußte gerade hier, in Kap. 18, das Gesetz sein Verständnis finden, welches die Rechte der Priester und der Leviten im Verhältnis zu einander und zu den Laien unter dem Gesichtspunkte ordnet, daß die Leviten die verantwortlichen Vertreter der zum Sklavendienste im Zelte ursprünglich verpflichteten Laien seien, die Priester aber die Verantwortung dafür tragen, daß der durch die Opfergaben des Volkes ermöglichte Gottesdienst des Zeltes sich der Heiligkeit Jahves gemäß gestalte. Ebenso hatte das Gesetz über das priesterliche Sprengwasser für die an einer Leiche Verunreinigten eine passende Stelle in K. 19, da in K. 20, 1 sofort des Todes der Mirjam gedacht wird, bei deren Begräbnis ihrer viele sich verunreinigen mußten. Wieder, wenn in dem Verzeichnisse Kap. 26 als Vertreter der Hepheritischen Familien 5 Weiber erscheinen, so erklärt 27, 1—11 diese Abnormität aus einer speziellen Verordnung, zu welcher als Novelle 36, 1—12 hinzugenommen werden wollte. Endlich ist die Erzählung über den beutereichen Rachezug gegen die Midia-

niter Kap. 31 eine passende Gelegenheit gewesen, Gesetze über die Behandlung der Kriegsbeute einzufügen, und wenn ein Teil derselben von den Hauptleuten dem Jahve als Geschenk gelobt wurde, so erscheint es angemessen, daß vorher hinter den Opfergaben, in Kap. 28. 29, auch die Gelübdegaben in Kap. 30 geregelt werden.

Das Vorstehende genügt, um die Thatsache zu erweisen, daß das gesetzliche Material zwischen Ex. 12 und Num. 36 mittels kunstvoller Kombination in die, die 40-jährige göttliche Wüstenführung veranschaulichende, nach dem Itinerar orientierte Erzählung mit der Absicht eingeschlungen ist, um jene zugleich als die nach dem parallelen Kalender berechnete 40-jährige Lernzeit Israels unter dem Lehrer ohne Gleichen, Mose, erscheinen zu lassen, an deren Ertrag man sich zu halten habe, und um der öffentlichen Unterweisung des Volkes die Möglichkeit zu schaffen, mit den vorbildlichen Thatsachen der klassischen Urzeit zugleich die mannichfaltigen Gottesbefehle durch Mose derart mitzuteilen und auszulegen, daß jedes durch seinen richtigen Ort in dem Ganzen dieses kalendarisch-geographischen Rahmens auch seine rechte Beleuchtung empfange. Denn wie die Kalenderordnung auf die gelegentlichen Daten der nach dem Itinerar geordneten Anekdoten geschichtlichen Inhaltes gegründet und berechnet ist, so ist die Stellung der gesetzlichen Abschnitte berechnet nach der Beziehung ihres Inhaltes auf die geschichtliche Partie, der sie vorn oder hinten zugeteilt sind, und auf die lehrhaften Weisungen, welche dieselbe gab, oder die Lehrfragen, die sie anregte. Und genau so mußten wir die Struktur des vorjosianischen Buches denken, in welches das josianische Bundesbuch eingefügt wurde, als wir die direkten Angaben seines Einordners über dasselbe und das indirekte Zeugnis seiner thatsächlichen Verknüpfungsweise analysierten.

Es fragt sich nur noch, wie weit rückwärts sich dieses vorjosianische Buch erstreckte und welchen Anfang es hatte. Das nun ist zuerst keinem Zweifel unterworfen, daß der Vf., welcher am 1. Epep das 81. Lebensjahr des Mose und die 40 Lernjahre Israels beginnen ließ, an deren Ende Israel aus der Verlorenheit in der Wüste als Bote des lebendigen Gottes Jahve auf den Schauplatz der Völkergeschichte trat, das 80. Lebensjahr des Mose

als dasjenige gedacht hat, in welchem er nach 40-jähriger Verlorenheit in der Wüste als der Bote Jahves an die Götter des heidnischen Ägyptens und an seinen Pharao erschien, und daß er die Gottesworte an den Pharao, in welchen die längst vorhandene Passahhaggada den ganzen Prozeß veranschaulichte, dessen Ende der Auszug in der Passahnacht am 14./15. Abîb war, in die dem Monate des Erntebeginnes der Ägypter voranliegende Zeit des 80. Jahres Moses gelegt hat. Ob er diese 10 Monate zu den Plagen in Beziehung dachte, wissen wir nicht, aber die absichtlich unterschiedene Zehnzahl der Gerichte, mit welchen Jahve seine Worte an den Pharao durch Mose begleitet, um ihm die Majestät des Fordernden kundzuthun, wie sie zwischen Ex. 7, 7 und 12, 1 berichtet werden, gehören in ein Buch, welches von den 10 Gottesworten durch Mose an Israel erzählte und von den gewaltigen Phänomenen, welche die Majestät des sie Sprechenden den Sinnen einprägten.

Wiederum konnte der Vf. der von den letzten 40 Lebensjahren Moses scharf unterschiedenen 2×40 Jahre vorher nicht als selbstverständlich bekannter gedenken, wenn sie für seine Leser, und also im Zusammenhange seines Werkes sich nicht mit charakteristischem Inhalte erfüllt präsentierten. Wie nun Israel einen verunglückten Versuch gemacht hatte, auf eigne Faust von Kades her direkt und, ohne die Lade Jahves bei sich zu haben, in Kanaan einzubringen, um erst am Ende einer 40 jährigen Lernzeit als Gottes Heerlager mit Erfolg dasselbe Werk anzugreifen, so finden wir in Ex. 1, 1 — 7, 7 von dem Ur- und Vorbilde Israels, dem durch seine persönliche Lebensführung gereiften Lehrer Moses erzählt, daß er zum Manne herangewachsen zuerst auf eigne Faust den vergeblichen Versuch gemacht habe, sein Volk vom Drucke der Ägypter zu befreien, um dann aus der Wüste nach langer Vergessenheit als Achtzigjähriger wieder aufzutauchen und dasselbe Werk als bevollmächtigter und beglaubigter Gesandte Jahves mit Erfolg in die Hand zu nehmen.

Aber diese 80 Jahre des Mose und die 430 des Aufenthaltes Israels in Ägypten (Ex. 12, 40), in welche sie einbegriffen sind, weisen uns zurück in die halb so lange 215 jährige Wanderzeit der Väter in Kanaan von Abrahams Einwanderung bis zu

niter Kap. 31 eine passende Gelegenheit gewesen, Gesetze über die Behandlung der Kriegsbeute einzufügen, und wenn ein Teil derselben von den Hauptleuten dem Jahve als Geschenk gelobt wurde, so erscheint es angemessen, daß vorher hinter den Opfergaben, in Kap. 28. 29, auch die Gelübdegaben in Kap. 30 geregelt werden.

Das Vorstehende genügt, um die Thatsache zu erweisen, daß das gesetzliche Material zwischen Ex. 12 und Num. 36 mittels kunstvoller Kombination in die, die 40-jährige göttliche Wüstenführung veranschaulichende, nach dem Itinerar orientierte Erzählung mit der Absicht eingeschlungen ist, um jene zugleich als die nach dem parallelen Kalender berechnete 40-jährige Lernzeit Israels unter dem Lehrer ohne Gleichen, Mose, erscheinen zu lassen, an deren Ertrag man sich zu halten habe, und um der öffentlichen Unterweisung des Volkes die Möglichkeit zu schaffen, mit den vorbildlichen Thatsachen der klassischen Urzeit zugleich die mannichfaltigen Gottesbefehle durch Mose derart mitzuteilen und auszulegen, daß jedes durch seinen richtigen Ort in dem Ganzen dieses kalendarisch-geographischen Rahmens auch seine rechte Beleuchtung empfange. Denn wie die Kalenderordnung auf die gelegentlichen Daten der nach dem Itinerar geordneten Anekdoten geschichtlichen Inhaltes gegründet und berechnet ist, so ist die Stellung der gesetzlichen Abschnitte berechnet nach der Beziehung ihres Inhaltes auf die geschichtliche Partie, der sie vorn oder hinten zugeteilt sind, und auf die lehrhaften Weisungen, welche dieselbe gab, oder die Lehrfragen, die sie anregte. Und genau so mußten wir die Struktur des vorjosianischen Buches denken, in welches das josianische Bundesbuch eingefügt wurde, als wir die direkten Angaben seines Einordners über dasselbe und das indirekte Zeugnis seiner thatsächlichen Verknüpfungsweise analysierten.

Es fragt sich nur noch, wie weit rückwärts sich dieses vorjosianische Buch erstreckte und welchen Anfang es hatte. Das nun ist zuerst keinem Zweifel unterworfen, daß der Vf., welcher am 1. Epep das 81. Lebensjahr des Mose und die 40 Lernjahre Israels beginnen ließ, an deren Ende Israel aus der Verlorenheit in der Wüste als Bote des lebendigen Gottes Jahve auf den Schauplatz der Völkergeschichte trat, das 80. Lebensjahr des Mose

als dasjenige gedacht hat, in welchem er nach 40-jähriger Verlorenheit in der Wüste als der Bote Jahves an die Götter des heidnischen Ägyptens und an seinen Pharao erschien, und daß er die Gottesworte an den Pharao, in welchen die längst vorhandene Passahhaggada den ganzen Prozeß veranschaulichte, dessen Ende der Auszug in der Passahnacht am 14./15. Abib war, in die dem Monate des Erntebeginnes der Ägypter voranliegende Zeit des 80. Jahres Moses gelegt hat. Ob er diese 10 Monate zu den Plagen in Beziehung dachte, wissen wir nicht, aber die absichtlich unterschiedene Zehnzahl der Gerichte, mit welchen Jahve seine Worte an den Pharao durch Mose begleitet, um ihm die Majestät des Fordernden kundzuthun, wie sie zwischen Ex. 7, 7 und 12, 1 berichtet werden, gehören in ein Buch, welches von den 10 Gottesworten durch Mose an Israel erzählte und von den gewaltigen Phänomenen, welche die Majestät des sie Sprechenden den Sinnen einprägten.

Wiederum konnte der Vf. der von den letzten 40 Lebensjahren Moses scharf unterschiedenen 2×40 Jahre vorher nicht als selbstverständlich bekannter gedenken, wenn sie für seine Leser, und also im Zusammenhange seines Werkes sich nicht mit charakteristischem Inhalte erfüllt präsentierten. Wie nun Israel einen verunglückten Versuch gemacht hatte, auf eigne Faust von Kades her direkt und, ohne die Lade Jahves bei sich zu haben, in Kanaan einzudringen, um erst am Ende einer 40 jährigen Lernzeit als Gottes Heerlager mit Erfolg dasselbe Werk anzugreifen, so finden wir in Ex. 1, 1 — 7, 7 von dem Ur- und Vorbilde Israels, dem durch seine persönliche Lebensführung gereiften Lehrer Moses erzählt, daß er zum Manne herangewachsen zuerst auf eigne Faust den vergeblichen Versuch gemacht habe, sein Volk vom Drucke der Ägypter zu befreien, um dann aus der Wüste nach langer Vergessenheit als Achtzigjähriger wieder aufzutauchen und dasselbe Werk als bevollmächtigter und beglaubigter Gesandte Jahves mit Erfolg in die Hand zu nehmen.

Aber diese 80 Jahre des Mose und die 430 des Aufenthaltes Israels in Ägypten (Ex. 12, 40), in welche sie einbegriffen sind, weisen uns zurück in die halb so lange 215 jährige Wanderzeit der Väter in Kanaan von Abrahams Einwanderung bis zu

Jakobs Auswanderung, in eine Zeit, von der die Genesis durch ihre Erzählungen berichtet, wie göttliche Verheißung einerseits und rechtmäßige Erwerbung von Grundbesitz andrerseits in ihr den Rechtstitel der Kinder Israel auf Kanaan begründet hat. Und ein Geschichtswerk, das beim Auszuge aus Ägypten und bei der Verteilung des Landes Kanaan der mitgenommenen Gebeine Josefs Erwähnung thut, hat selbstverständlich auch über den Tod Josefs und sein Testament über seine Leiche berichtet. Sehen wir uns aber die heutige Genesis an, so frappiert uns sofort, daß in derselben Manier, wie die Ereignisse der 40 Wanderjahre Israels in den Rahmen eines Wüstenkalenders eingespannt und alle Stoffe danach disponiert sind, ebenso hier ein großes chronologisch-genealogisches Netz die bunte Fülle der Anekdoten aus der Wanderzeit der Väter, welche die Heiligtümer Israels gegründet haben, der gesetzlichen Ordnungen, welche Israel aus der Vorzeit herleitet, und der urgeschichtlichen Erinnerungen über die Anfänge der Menschheit und des therachitischen Wandervolkes umfaßt. Und dieses Buch, das die 12 Geschlechter Israels über ihr Verhältnis zu einander und zum heiligen Lande, über ihre Beziehungen zu den aramäischen, ismaelitischen, moabitischen, ammonitischen und edomitischen Nachbaren und Verwandten, über den Ort der therachitischen Rasse innerhalb der noachitischen Menschheit überhaupt und endlich über den durch Noa vermittelten Zusammenhang mit dem uranfänglichen Kosmos unterrichtet, ist mittels der Genealogien so disponiert, daß es in 10 ausdrücklich auch als solche bezeichnete Gruppen zerfällt, von denen die ersten 5 es mit der Urzeit zu thun haben, welche die Israeliten mit den Menschen überhaupt und mit den semitischen Völkern insbesondere gemein haben, die 5 letzten aber mit den Therachiten, deren geschichtlich bedeutendster Zweig in der Entwickelung von Abraham bis Jakob als das einzigartige Gottesvolk „der Kinder Israel“ oder „des Hauses Jakob“ die Wurzeln seiner besonderen Existenz hat.

Mein seliger Freund Riehm hat diese Thatsache zwar für einen bloßen Schein erklärt. Aber die sinnvolle Kunst, mit der dieser Rahmen gefertigt ist, die eben aufgezeigte Adäquatheit seiner Zweiteilung in Pentaden zu dem eingespannten Stoffe, und das

in einem Buche, dessen chronologische Genealogien selbst dekadisch geordnet sind, und das von den 10 Gottesplagen in Ägypten und von den in 2 Pentaden bestehenden Gottesworten am Sinai zu erzählen hatte, beweist, daß dieser angebliche bloße Schein der vom Autor selbst nicht bloß hervorgebrachte, sondern auch beabsichtigte Augenschein ist; daß er die Disposition darstellt, welche er seinem Buche in diesem Abschnitte geflissentlich gegeben hat; und in Ermangelung direkter Erklärungen oder anderweitiger Nachrichten über die Absicht des Autors haben wir uns lediglich an den Augenschein seines thatsächlichen Verfahrens zu halten.

Wollen wir uns aber über die chronologische Anschauung klar werden, welche den Vf. neben dem Überlieferungsdatum von den 430 Jahren ägyptischen Aufenthaltes die $2 \times 40 + 40$ Jahre des Mose betonen ließ, so bietet diejenige Stelle der Genesis den Schlüssel, welche die Erzählung über die Erlösung aus Ägypten und ihre Voraussetzungen mit der Verheißung an Abraham, als dem Gottesbunde (15, 18) über das Land, in Rapport setzt, die große Zukunftsoffenbarung in Gen. 15. In diesem alten Stücke fand der Vf., ob mit Recht oder Unrecht, ist gleichgültig, für die runden 400 Jahre des ägyptischen Aufenthaltes drei Perioden der Behandlung Israels unterschieden, erstens eine Periode der gastlichen Ehren, zweitens eine solche der Unfreiheit, drittens eine solche der Vergewaltigung Rechtloser (Gen. 15, 13). Daß Jahve das Recht wiederherstellt, indem er die Vergewaltigten also befreit, daß sie mit großem Gewinne davonziehen, war V. 14 nebensächlich bemerkt, um erklärlich zu machen, daß Gott nicht bloß die Dienststellung Unfreier seinem Volke auferlegt, mit der es nur die Schuld des Dankes für die genossene Gastlichkeit zu bezahlen scheint (Jes. 52, 4); dann aber wurde gesagt, daß die Vergewaltigten als 4. Geschlecht in das heilige Land wiederkehren werden (V. 16). Ich weiß wohl, daß man heute diese 4 Geschlechter mit den 400 Jahren in V. 13 identisch setzt; aber man nimmt dabei ohne Beweis an, daß ein Geschlecht 100 Jahre repräsentiere, man erklärt nicht die zweimalige Angabe derselben Zeitgröße mit nicht korrespondierenden Maßeinheiten an einer passenden und einer nicht passenden Stelle, und endlich übersieht man, daß nicht das fünfte Geschlecht, welches der Zeit nach den 400 Jahren ent-

sprechen müßte, sondern das vierte, welches mit seinen 100 Jahren noch der Knechtschaftsperiode angehören würde, als das Geschlecht der freien Heimkehr bezeichnet ist. Der Vf. des Pentateuches, der bisher nur 40 Jahre als Dauer eines Geschlechtes angesehen hat — denn die Erwachsenen der 40 Wanderjahre gelten ihm als das Geschlecht des Auszuges, als dessen letzter Mose starb, dessen Vorleben noch in die beiden vorangehenden Geschlechter zurückweist — er mußte anders deuten. Ihm war das vierte Geschlecht das nach den 3×40 Jahren Moses 'unter Josua wirklich ins heilige Land gekommene. Für ihn begann die Periode der Vergewaltigung der Israeliten, welche ihnen auch das Recht auf das Leben mißgönnte, mit dem Geschlechte, in welchem Mose geboren und auf Jahves Fügung dem Willen der Ägypter zum Trotze durch sie selbst erhalten und zu seiner Rolle großgezogen wurde. Sie dauerte fort in dem zweiten Geschlechte und endete mit dem Gerichte über Ägypten und dem Auszuge des dritten Geschlechtes unter großem Gewinne im 81. Jahre Moses. Aber erst in den Repräsentanten des 4. Geschlechtes, welches nach dem 120. Jahre Moses begann, kam der nach Ägypten verschlagene Same Abrahams wieder in das dem Abraham zugeschworene Land.

Hiernach hat der Verfasser die 430 Jahre des ägyptischen Aufenthaltes auf die drei Stufen der Behandlungsweise Israels so verteilt, daß er die letzten 80 derselben als die Zeit der Recht- und Wehrlosigkeit gegenüber der Gewalt rechnete, die Tage Josefs bis an seinen Tod, die den Schluß der Patriarchenzeit enthalten, auf die Periode der gastlichen Ehren, und die mitteninne gelegenen Geschlechter als die Zeit der Dienstbarkeit. Wie lange die erste Periode dauerte, konnte er aus den Daten der Joseferzählung bestimmt ermitteln. Denn 30 Jahre war Josef bei seiner Erhebung alt (41, 46); nach den 7 guten Jahren gab er sich im zweiten der teuren Jahre (45, 6. 11) den Brüdern zu erkennen, und im dritten folgte Jakob und sein Haus seiner Einladung zur Ansiedelung in Ägypten; das war das 40. Jahr des Josef. Starb er 110 Jahre alt (50, 22), so blieben 70 Jahre, in welchen der Segen Jakobs über Josef sich in der Freiheit und den gastlichen Ehren seiner Brüder reflektierte. Es bleiben also 280 d. i. 7×40 Jahre von den 430 des ägyptischen Aufenthaltes übrig,

in welchen die Freiheit sich in Dienstbarkeit umgesetzt hatte, ehe die 80 d. i. die 2×40 Jahre beginnen, welche dem Vorleben des Mose angehören und die Israeliten uns als Vogelfreie zeigen. Mit anderen Worten: der Vf. hat, gestützt auf die zum Teil bloß gelegentlichen Zeitangaben der in sein Buch aufgenommenen Überlieferung, die dunkle Zeit vom Tode Josefs an, vor welchem der Segen Abrahams sich augenfällig an seinem Samen erwiesen hatte, bis auf die Einnahme des Landes Kanaan durch das auf Mose folgende Geschlecht, in welcher Jahve seine Verheißung über das Land definitiv erfüllte, mit 10 Geschlechtern zu 40 Jahren ausgemessen, und diese in die 7 bis zur Geburt Mose und die 3 bis zum Tode Mose zerlegt, also daß das 4. Geschlecht seit der Vergewaltigung Israels dasselbe Gut realiter ererbte, welches Abraham im Geiste als Vermächtnis für seinen Samen empfangen hatte.

Ob ferner die 147 Lebensjahre Jakobs (47, 28) in seinem Sinne gerade drei Jobel (3×49) ausfüllen sollen, gleichwie der Heide Abram 2 Jobel hinter sich hatte, ehe er im 99. Jahre seines Lebens durch die Beschneidung zum Vater der Israeliten geweiht wurde (17, 1), weiß ich nicht; aber die 130 Jahre Jakobs, die bei seiner Einwanderung in Ägypten verflossen waren, 17 Jahre vor seinem Tode, hat der Vf. der ohne chronologische Lehrabsicht berichtenden Erzählung 47, 9 entnommen. Dazu füge man die weitere Wahrnehmung, daß die Einzelposten, aus welchen die auf 430 : 2 = 215 berechneten Jahre der Wanderschaft der Väter sich zusammensetzen (12, 4; 16, 3. 16; 17, 1; 21, 5; 25, 26; 37, 2), in der Art in den Fluß der Erzählung eingesprengt sind, als ob sie den unabhängig von ihnen konzipierten Stoff zwingen wollten, sich in diesen chronologischen Rahmen nachträglich zu fügen, so ist der Schluß unausweichlich, daß *auch die Stoffe der Patriarchenüberlieferung* von demselben Manne, weil in derselben Manier und nach demselben chronologischen Systeme, disponiert worden sind, den wir als den Verfasser der Pentateucherzählung über die 40 Wüstenjahre ermittelten.

Eben dasselbe ergibt sich, wenn wir die *gesetzlichen* Stoffe, welche mit der Erzählung verbunden worden sind, in Betracht nehmen. Stammt die Beschneidung von Abraham, und ist

Israel der Same nicht des Heiden Abram, sondern des beschnittenen Abraham, wo konnte das altisraelitische Gesetz über die Beschneidung (17, 10—14) besser verständlich gemacht werden, als innerhalb des Berichtes über die ein Jahr (18, 14 = 17, 21) vor die Geburt Isaaks fallende Heimsuchung Abrahams durch Jahve? Und wo besser das Verbot des Blutgenusses und des Vergießens von Menschenblut (9, 2—6), dieser beiden Einschränkungen in der Macht über das Lebendige, als eben da, wo die Thatsache der Erhaltung des Tierlebens durch menschliche Fürsorge in der Sintflut, diesem Gottesgerichte über alles Lebendige, berichtet wurde, eine menschliche Leistung also, welche Gott damit erwiderte, daß er zu der bisher allein zugewiesenen Nahrung aus der Pflanzenwelt, auch die das Recht über das Leben des Tieres voraussetzende Fleischnahrung an die Menschheit des neuen Kosmos konzedierte? Wo endlich konnte des Sabbaths besser gedacht werden, dieses an die schöpfungsmäßige Gleichwertigkeit aller Menschen erinnernden Institutes, als da, wo erzählt wurde, daß Gott, weil er am 6. Tage der Schöpfungswoche das Ziel seiner Werke, den gottesbildlichen Menschen, hervorgebracht hatte, von dem alle abstammen (Hi. 31, 15), nunmehr in Freude an seinem Werke ausruhte? Derjenige Vf., welcher diesen sogenannten ersten Schöpfungsbericht als ewig gültiges Proömium den Entwickelungen vorsetzte, von denen das folgende Buch erzählte, hat auch jenes Gotteswort im Auge, welches Blutrache für den Menschenmord verlangt; und der diese als eine neue Ordnung für den neuen Kosmos ansieht, gedenkt des alten Kosmos, wo Gott selber sich die Blutrache für den unschuldig gemordeten Abel vorbehielt (4, 15). Der Vf. des ersten Schöpfungsberichtes, welcher nur Pflanzennahrung als die schöpfungsmäßige Lebensweise des Menschen kennt (1, 29), hat seinen Blick auf jene Erweiterung derselben im neuen Kosmos gerichtet und bereitet selbst den Raum für die eigentümliche Erzählung, welche den ersten Menschen als priesterliches Gesinde in dem weltbeherrschenden Hause Gottes denkt, einem Hause, welches gegenüber dem göttlichen Schiffe des Noa, der Nomadenhütte des Stiftszeltes, dem steinernen Palaste des salomonischen Tempels ein nicht von der Kultur geschaffener, sondern von Gott selbst gepflanzter Baumgarten war, geeignet, sein Gesinde mit dem Obste des Lebens

mühelos zu nähren, und den gefallenen Menschen als den Knecht des Ackers (5, 29), der mit Mühe ihm das Korn entringt (3, 17) und in ungünstigen Zeiten sich wie das Vieh von Kräutern und Wurzeln (V. 18) nähren muß.

Mit vorstehender Erörterung hoffe ich für jeden unbestochenen Verstand den Beweis erbracht zu haben, daß das alte Buch Numeri, mit welchem zur Zeit Josias das deuteronomische Bundesbuch verknüpft wurde, der integrierende Bestandteil eines großen Werkes war, welches von den Anfängen Israels und seiner Vorgeschichte bis zur Ansiedelung in Kanaan unter Josua herunterführte, und daß abgesehen von den Verderbnissen und Besserungen, welche wie jedes alte Gemeindebuch, so auch dieses erlebt hat, und von denjenigen Veränderungen und Vermehrungen, welche die Aufnahme des deuteronomischen Bundesbuches und die Verbindung des dadurch abgesonderten Buches Josua mit dem Richterbuche nach sich zogen, dieses Buch uns noch heute in dem Bibelabschnitte Gen. 1—Num. 36; Dt. 31, 14 — 34, 9 und Josua 1—24 nach Material und Struktur vorliegt. Wie aber nach den Untersuchungen im dritten Artikel sich der Einordner des Bundesbuches als ein greifbarer lebendiger Mensch darstellte, dessen Zweck und Verfahren psychologisch und historisch verständlich ist, so jetzt auch der viel ältere Verfasser des vorjosianischen Pentateuches. Ausgehend von dem großen Gesichtspunkte, daß das Kanaan okkupierende Israel das Volk sei, das sich Jahve selbst gebildet und herangezogen, die Schülergemeinde, an der Mose sein Lehrwerk vollbracht habe, daß deshalb die Erinnerungen dieses Israel an seine Ursprünge, die Erfahrungen, die es gemacht, das Verhalten, das es gezeigt, die von Mose empfangene Verfassung, Gesetzgebung und Lehre, nach denen es sich gerichtet, für die späteren Geschlechter vorbildlich seien und einen reichen Schatz göttlicher Lehre enthalten, hat er es unternommen, mit umfassender Gelehrsamkeit alles das zu sammeln, zu sichten und zu ordnen, was die zum großen Teil schon schriftlich fixierte mannigfaltige heilige Überlieferung der Gemeinde und ihrer Gruppen an einschlägigem Material darbot, und mit bewundernswerter Kombinationskunst in das Fachwerk eines mit pietätsvoller Harmonistik dafür eingerich-

teten genealogisch=chronologischen und itinerarisch=kalendarischen Gerüstes einzuordnen.

Jenen Gesichtspunkt hat er mit dem Propheten Hosea und den Homilien des deuteronomischen Bundesbuches gemein, seine Gelehrsamkeit und sein harmonistisches Kombinationsverfahren mit dem ihm nachahmenden Einordner des deuteronomischen Bundesbuches; aber auch den lehrhaften Zweck. Denn durch sein Buch schuf er der öffentlichen Unterweisung der Gemeinde die Möglichkeit, die *ἱεροὶ λόγοι* aus der klassischen Zeit so vorzutragen, daß sie durch den großen geschichtlichen Zusammenhang der Wege Gottes ihr rechtes Licht erhielten, die mit ihnen in engerer oder weiterer Beziehung stehenden *νόμιμα* der israelitischen Stämme, Stände und Geschlechter aus ihrem Ursprunge und ihren Motiven verständlich zu machen, und endlich durch die feste, wohlgefügte Ordnung des Gesamtstoffes der Überlieferung ihn vor Verlust durch die Gebrechen der memoria und durch das Auseinanderstreben der miteinander streitenden Elemente zu bewahren.

Dieses großartige Werk, die eigenste Arbeit dieses greifbaren und lebendigen Menschen einem Obskuranten des Exiles oder der „kleinen Dinge“ (Sach. 4, 10) danach übertragen, einem Redaktor, der nirgends deutlich zu fassen ist, der, wo er den einfachsten Satz sagen soll, erst seine miteinander hadernden Kodices aufschlägt und aus ihnen disparate Stichworte mühsam zusammenleimt, heißt ihn dreisten Mutes totschlagen; und den Rahmen, den er dem zweckmäßig dafür disponierten Stoffe gegeben hat, zu einer Quelle seines Buches mit dem schönen Zeichen Q oder P oder QP machen, das ist just so geistreich, als wenn man die chronologischen Perioden und Jahresdaten, unter welchen der Autor eines Geschichtsbuches über das erste Jahrtausend nach Christo den ausgewählten Überlieferungsstoff reproduziert, absolut aus einem für Abcschützen geschriebenen Zahlenbuche als seiner Quelle ableiten wollte, in der die Zahlen von 0—1000 zum Zählenlernen vorgeschrieben sind. Riesengroß überragt Wellhausen die ihm vorangehenden und nachfolgenden Kritiker durch die Erkenntnis, daß jene Daten und jenes Schema nur durch die absichtliche Beziehung auf den konkreten Inhalt Existenzrecht und Wert haben können, welcher unter ihnen mitgeteilt ist. Daß das aber nun nicht der jetzt wirklich in und

mit ihnen verbundne Stoff sein soll, sondern ein verloren gegangener Doppelgänger, kann ich mir nur daraus erklären, daß ihm beim Beginne seiner Untersuchungen von der früheren Vorstellungsweise noch der alte Zopf anhing, diesen Rahmen als eine Quelle zu betrachten. Nachdem er von dem Range einer altwürdigen Urquelle allmählich zu der kümmerlichen Bedeutung einer jüngsten und sekundären Stümperei herabgedrückt war, konnte es als eine grausame Dreistigkeit erscheinen, ihm vollends die Existenz unter den Quellen zu rauben. Um sie ihm zu erhalten, war es nötig, daß ihm eine verlorengegangene Detailerzählung in Gedanken beigelegt werde, welche ungefähr denselben Inhalt gehabt haben mußte, wie der jetzt innerhalb dieses Rahmens wirklich stehende. Auch hier erhalten wir wieder einen unheimlichen Gespensterschatten zu dem in greifbarer Wirklichkeit Vorliegenden. Wer aber einmal den Körper erfaßt hat, wird dem Schatten nicht weiter nachlaufen.

Nachdem die bisherigen Erörterungen die untere Grenze der Entstehung des Pentateuchs ermittelt haben, erhebt sich die Frage nach der oberen, unterhalb deren sie zu denken ist. Ehe dieselbe auf dem Wege des Rückschlusses aus Art und Inhalt des Buches selbst gelöst werden kann, bedarf es zuvor der Einsicht in die Veränderungen, die dasselbe nachweisbar erlitten hat, ehe es durch den Einordner des deuteronomischen Bundesbuches erweitert wurde. Davon im nächsten Aufsatze.

5.

Eine vorjosianische Erweiterung des alten Pentateuchs.

δαιμονᾶν ἔφη τοὺς μαντευομένους ἃ τοῖς ἀνθρώποις ἔδωκαν οἱ θεοὶ μαθοῦσι διακρίνειν, ἢ ἃ ἔξεστιν ἀριθμήσαντας ἢ μετρήσαντας ἢ στήσαντας εἰδέναι· τοὺς τὰ τοιαῦτα παρὰ τῶν θεῶν πυνθανομένους ἀθέμιστα ποιεῖν ἡγεῖτο.

Xenoph. Memorab. I, 9.

Nachdem in den beiden letzten Artikeln der Nachweis geliefert worden, daß der Abschnitt Num. 10, 11 — 36, 13 die herkömmliche Autorität war, bei der man sich zur Zeit Josias über die letzten Zeiten des mosaischen Israel unterrichtete, und daß er den unablösbaren Bestandteil eines großen Ganzen bildete, welches seiner Struktur und seinem wesentlichen Inhalte nach sich deckt mit dem heutigen Pentateuch und Josua, wenn wir das deuteronomische Bundesbuch und alles das wegdenken, was zum Behufe und infolge seiner Einfügung hinzugekommen ist, haben wir im allgemeinen die vorjosianische Zeit als die untere Grenze anzusehen, oberhalb deren dieser ältere Pentateuch entstanden ist. Und da ein solches Buch nicht von heute auf morgen öffentliche und allgemeine Geltung erlangt, so darf man eine geraume Zeit zwischen seinem Abschlusse und der Regierung Josias ansetzen. Bevor man aber nach sicheren Anhaltepunkten für die Bestimmung der oberen Grenze sucht, muß man sich die Frage stellen, ob der vorjosianische Pentateuch, welchen der Einordner des deuteronomischen

Bundesbuches als Autorität anerkannte und so erweiterte, wie er gethan hat, identisch war mit dem ursprünglichen Buche, oder ob er schon Verminderungen oder Erweiterungen seines ursprünglichen Bestandes als Niederschlag einer längeren Geschichte seines Gebrauches aufwies. Im letzteren Falle rückt die untere Grenze für die Zeit seiner Entstehung erheblich hinauf und verkürzt sich in wünschenswerter Weise ihr Abstand von dem Zeitpunkte der Vergangenheit, von welchem an wir sagen können, daß es möglich und indiziert gewesen sei, ein so großes Werk gelehrter Arbeit und kühner Kombination über die klassische Ur- und Vorzeit Israels zu unternehmen.

Daß dieses Buch überhaupt der Veränderung und Erweiterung fähig war, ist mit seiner Bestimmung und seiner Anlage gegeben. Mit seiner Bestimmung für die gemeindliche Unterweisung und seiner Absicht, der Gemeinde das Bild der klassischen Lehrzeit des Mose vorzuhalten, konnte es nur dann in Übereinstimmung bleiben, wenn der Wortlaut seiner Gesetze den wechselnden Geschlechtern verständlich erhalten wurde und alles das seine Stelle oder seine Anknüpfung darin erhielt, was mit gutem Grunde sich sonst als mosaische Überlieferung hervorthat. Und seine eigentümliche Anlage in der Paarung des gesetzlichen Stoffes mit dem historischen und der Verteilung des lehrhaften Materials auf die Wende- und Ruhepunkte der Erzählung ermöglichte sowohl eine Ersetzung als auch eine Vermehrung der Detailstoffe, ohne daß darum das Buch seinen Charakter verloren oder sein Gefüge Gefahr gelaufen wäre, gesprengt zu werden. Ein deutlichstes Beispiel dafür ist die in hellem Lichte liegende Einfügung des deuteronomischen Bundesbuches zur Zeit des Josia.

Es hat natürlich für unseren Zweck gar kein Interesse, in dem alten Buche solchen Veränderungen oder Vermehrungen nachzuspüren, von denen nicht mit allgemein gültigen Argumenten erwiesen werden kann, daß sie vor der Einfügung des josianischen Bundesbuches geschehen sind, wohl aber, wenn sich zeigen läßt, daß gerade der Schluß des alten Buches Numeri, welchen nach dem früher gelieferten Beweise der Einordner des Bundesbuches vor sich hatte, einer Umordnung und Erweiterung seine Gestalt verdankt, die das ursprüngliche Buch bereits in älterer Zeit er-

litten hatte. Von vornherein hat dieses nichts befremdliches; denn wo sollte, was die sonstige Überlieferung an mosaischen Anordnungen bewahrte, die noch heute in Kraft standen, oder Denkwürdigkeiten, aus denen sich heute bestehendes erklären ließ, passender untergebracht werden, als in dem Berichte über die letzten Tage Moses, welchen dasjenige Buch gab, von welchem man sich über die Urzeit sonst unterrichten ließ? Dasselbe praktische Interesse und dieselbe harmonistische Kunst, welche wir an dem Einordner des Bundesbuches beobachteten, wurde zweifellos auch in früheren Zeiten rege, so oft es galt, in praktischen Brauch gekommene Erinnerungen aus der mosaischen Zeit mit dem zu vertragen, was das herkömmlich autoritative Buch darbot.

Daß es sich aber in Wirklichkeit mit dem Schlusse des alten Buches Numeri so verhält, daß wirklich die vom Einordner des deuteronomischen Bundesbuches darin vorausgesetzten Stücke zum großen Teile erst durch eine Veränderung von Ursprünglicherem in das alte Buch gekommen sind, läßt sich noch heute für jedes unbefangene Urteil leicht erweisen, wenn man den mannigfaltigen Inhalt dieses Schlusses mit dem vergleicht, was man nach der Anlage der vorangehenden Erzählung in ihm erwarten muß.

Der nach dem Wüstenkalender und dem Itinerar disponierte alte Bericht hat nämlich nach den Siegen über Sihon und Og das Heerlager Israels schon Num. 22, 1 die auch nach 33, 48 letzte transjordanische Station erreichen lassen. Nachdem die Bileamepisode erwiesen, daß feindliche Anschläge eifersüchtiger Nachbarvölker Israels Weg und Zukunft nicht hindern werden (22, 2 — 24, 25), und nachdem die Erzählung über den Abfall zum Baal Peor gezeigt, daß dem Jahve in Israel Männer leben, welche im Eifer für seine Ehre sich gegen die Neigung zu den Abgöttern erheben werden, die allein die Zukunft Israels bedroht (K. 25, bes. V. 11), nachdem ferner Israel von den Übelthätern gereinigt und durch ihren Untergang der bösen Lust für die Zukunft Zügel angelegt sind, erwarten wir als nächsten Fortschritt den Aufbruch aus den Gefilden Moabs und den Übergang über den Jordan zur Einnahme Kanaans. Aber bis auf Kaleb und Josua und auf Mose ist das Heer Israels jetzt ein anderes, als das vor 40 Jahren aus Egypten gezogene, und wie Ahron be-

reits gestorben ist, so wird auch Mose nicht mitziehen, sondern Israel muß seiner unmittelbaren Leitung bei dem weiteren Wege zu seiner Ruhe und bei seiner Einrichtung in derselben entbehren. Die Erzählung steht also an einem entscheidenden Wendepunkte, welcher von selbst zum Rück- und Vorblick auffordert. Wir verstehen es deshalb, wenn uns in Kap. 26 in der Form eines Geschlechtskatasters das Israel vergegenwärtigt wird, welches als der definitive Erbe des verheißenen Landes aus dem Prozeß der Wüstenwanderung hervorgegangen ist; wir verstehen es, wenn das Gesetz über die Erbtöchter daran geschlossen wird, weil eben dieselben, welche es veranlaßten (27, 1—11), in jener Tabelle als Geschlechtshäupter mit ausdrücklicher Kennzeichnung ihres weiblichen Geschlechtes aufgeführt worden sind (26, 33); wir würden es verstehen, wenn entsprechend dieser Maßregel Mose weitere Bestimmungen über die zukünftige Einrichtung Israels in seinem Lande gegeben und Warnungen und Mahnungen ausgesprochen hätte, welche, aus den früheren Erfahrungen geschöpft, geeignet waren, die Zukunft gefahrenfrei zu gestalten, und wenn er dann endlich vor seinem Abschiede einen Nachfolger in seinem Führeramte bestellt hätte, dem er zur Pflicht machte, über die Ausführung dessen zu wachen, was er in Jahves Namen seinem Volke anbefohlen hatte.

Der letzteren Erwartung entspricht es nun freilich aufs beste, wenn wir 27, 12 f. hören, daß Jahve dem Mose befiehlt, auf das Abarimgebirge zu steigen, um dann zufrieden mit dem von dort möglichen Fernblicke in das Land der Verheißung zu sterben, und daß Mose darauf von Jahve die Ermächtigung erbittet, Josua zu seinem Nachfolger in der Führung Israels zu bestellen; und ebenso entspricht der Erwartung die eigentümliche Schlußbemerkung 27,23: Mose habe dem Josua das anbefohlen, „was Jahve durch Mose geredet". Hier ist augenscheinlich vorausgesetzt, daß Mose auf Grund von Jahveworten, wie z. B. 26, 52, die Israeliten über das belehrt hat, was sie in der Zukunft zu thun haben — denn um diese handelt es sich bei der Bestallung Josuas — und daß diese Worte vor dem Erzähler und seinen Lesern liegen, sodaß er in dieser Kürze darauf hinweisen kann. Dieser Formel, ob man nun כאשר, wie Hebr., oder, wie ich für richtiger halte, mit Vulg.

כל אשר liest, entspricht nun aber das Vorhergehende nicht mehr, indem es vielmehr wie in einem Sprunge von der Zählung in K. 26 und dem versteckten Jahveworte 26, 52 ff. sofort zu der Bestallung Josuas hinführt. Deshalb haben auch schon Sept. den Wortlaut von 27, 23 so gemodelt, daß der Leser gezwungen wird, die Gottesworte lediglich auf den Befehl V. 18. 19 zu beziehen, welcher in der öffentlichen Präsentation Josuas vor der Gemeinde zur Erfüllung gekommen sei. Je deutlicher sich in dieser Korrektur das Gefühl verrät, daß V. 23 in seiner überlieferten Gestalt nicht mehr paßt, desto begründeter ist der Verdacht, daß aus dem Abschnitte Num. 26. 27 Gottesworte an Mose über das Verhalten Israels in der Zukunft herausgenommen sind. Ich sage herausgenommen, und nicht ausgefallen. Denn wenn wir in 33, 50 bis 35, 34 eine Pentade von Gottesworten durch Mose an Israel mitgeteilt bekommen, welche mit 26, 52 ff. zusammengehören, sich auf das Verhalten Israels bei der Besitznahme des Landes beziehen, welche sich ferner in 33, 50 und 35, 1, jedesmal an hervorragender Stelle, aus den Gefilden Moabs am Jordan Jerichos, wie 26, 63 datieren, und, abgesehen von 34, 17. 18, welches ein nach 27, 18—21 erklärlicher Zusatz ist, des Josua noch nicht erwähnen, so spricht die größere Wahrscheinlichkeit dafür, daß bewußte Absicht eines jüngeren Schriftstellers jene in 27, 23 vorausgesetzten Gottesworte durch Mose an Israel von ihrer ursprünglichen Stelle weggenommen hat, um sie in anderer Gestalt später wiederzubringen. Ebendeshalb konnte er 27, 23 stehen lassen; denn, ob die Gottesworte vorangingen oder erst folgten, welche Jahve durch Mose an Israel gerichtet, in jedem Falle konnte der Wortlaut der Beauftragung Josuas gespart werden, wenn er sich mit dem jener Gottesworte an Israel deckte.

Ganz ebenso aber, wie sich in der vorangehenden Erzählung gegen die von 27, 12—23 geweckte Erwartung ein deutliches Manko bemerklich macht, empfinden wir in der folgenden Erzählung ein ungehöriges Plus. Denn nachdem Josua öffentlich als Nachfolger Moses vorgestellt und ihm ans Herz gelegt ist, was Mose im Namen Jahves dem Volke befohlen, erwarten wir die Ausführung des göttlichen Befehles an Mose 27, 12—14 zu hören, wie sie Dt. 34, 1—9 auch in Übereinstimmung mit dem Wortlaute von

27, 12 ff. gegeben wird, nur daß für den allgemeinen Ausdruck „auf das Abarimgebirge dort", wie es sich für den auf die wirkliche Thatsache zurückblickenden Erzähler schickt, die genaue Bezeichnung des Punktes eingesetzt wird, an den sich Mose begeben. Davor hat allerdings ein solches Segenswort des Abschiedes seine passende Stelle, wie es in Dt. 33 vergleichbar dem Abschiedsworte Jakobs Gen. 49 mitgeteilt wird, und, um die Bedeutung dieses Ereignisses zu illustrieren, aus einer alten Gedichtsammlung (vgl. den Titel Moses „Mann Gottes" mit Ps. 90, 1) vom ursprünglichen Erzähler eingefügt werden konnte. Eventuell könnte man nach der Analogie von Num. 11 hinter Num. 27, 23 noch das erwarten, daß Jahve durch sichtbare Erscheinung in der Wolkensäule den Josua seinerseits als ebenbürtige Autorität neben Mose vor den Augen der versammelten Gemeinde beglaubigt habe, wie es in Dt. 31, 14 ff. auch ausdrücklich gesetzt wird, aber nach dem jetzigen Wortlaut von Num. 27, 18 ff. nicht mehr in Aussicht genommen werden kann. Auf keinen Fall aber kann zwischen Num. 27 und Dt. 34, 1 ff. nach der ursprünglichen Erzählung noch mitten inne gestanden haben jene durch die Unterschrift Num. 36, 13 abgeschlossene moabitische Gesetzgebung von 33, 50 an, geschweige denn das Opfergesetz Num. 28. 29, das Gelübdegesetz Num. 30, welche gar keine Beziehung zu der historischen Situation verraten; der Midianiterzug Kap. 31, der zu Kap. 25 gehört; die Verhandlung mit den 2½ transjordanischen Stämmen K. 32, welche sich hinter K. 21 zu Kap. 26 schickt, und das als alte Urkunde bezeichnete Stationenverzeichnis Num. 33, 1—49, so sehr sich das Lebensende des Mose zu seiner Mitteilung auch eignete.

Daß nun diese Auseinandersprengung des eng Zusammengehörigen nicht auf Zufall, sondern auf schriftstellerischer Absicht eines Späteren beruht, und daß dieser sich bewußt gewesen ist, eine Zerdehnung an solchem vorzunehmen, was ursprünglich auf den kürzesten Zeitraum konzentriert war, dafür haben wir die deutlichsten Beweise. Nach der ursprünglichen Erzählung von Num. 27, 12 ff. steht Mose sozusagen unmittelbar vor der Vollstreckung des Todesurteiles. Da mochte es erlaubt scheinen, noch allerlei gesetzliche Anordnungen, welche in die Zeit des Abschiedes Moses

fallen, mitzuteilen, wie das alte Werk ja auch solche mit einzelnen Geschichtserzählungen verband, denn dafür war es gleichgültig, wie Tag und Stunde ihrer Entstehung sich zu dem Zeitpunkte der erzählten Thatsachen verhielt; anders aber war es, wenn es galt, dem Mose noch Handlungen beizulegen, welche gar keinen Zusammenhang mit seinem Abschiede hatten und doch, nachdem der göttliche Befehl zu sterben an ihn ergangen war, als diesem nachfolgende in ein bestimmtes und meßbares Zeitverhältnis zu ihm gesetzt werden mußten, wie jener Kriegszug gegen die Midianiter Kap. 31, mit welchem füglich die Verhandlungen mit den 2½ Stämmen Kap. 32 verknüpft werden konnten, weil auch nach Jos. 13, 21 ff. es schien, als ob erst durch die Niederlage der mit Sihon verbündeten Midianiterfürsten das Ostjordanland freies Erbe für die Israeliten geworden sei. Daß ein solcher Kriegszug mit seinen Verlusten den Wert des Registers über die waffenfähige Mannschaft (Kap. 26), welche Mose zurückließ, wieder illusorisch machte, war die geringere Sorge; denn glücklicherweise enthielt der aufgenommene Bericht ein Gelübde der Obersten nach dem Kriegszuge, aus welchem wir erfahren, daß sie nicht einen kriegsfähigen Mann verloren haben (31, 49). Mithin ist durch ihre Musterung der Rückkehrenden und die Übereinstimmung ihrer Summe mit der genau bemessenen Zahl der Ausziehenden (31, 4) konstatiert, daß die Musterung in K. 26 auch nachher noch ihre volle Richtigkeit habe. Aber das war das Schwierigere, den Befehl Jahves über diesen Kriegszug mit dem in K. 27 mitgeteilten zu reimen, nach welchem Mose das Abarimgebirge besteigen und dann sterben sollte. Hätte dieser Schriftsteller volle Freiheit gehabt, so ließ sich die Schwierigkeit leicht dadurch heben, daß die Folge dieser beiden Befehle umgedreht wurde, und das um so eher, als die alte Erzählung unmittelbar vor der Musterung und dem Befehle an Mose zu sterben (K. 26. 27) selbst einen Befehl Jahves an Mose mitgeteilt hatte, der auf einen solchen Midianiterzug gedeutet werden konnte (25, 16 ff.). Aber weil die alte Erzählung keinen Raum dafür hatte, sah er sich genötigt, den Befehl über den Midianiterzug an Mose erst später ergehen zu lassen, trotzdem daß er nun wie ein Widerruf des Sterbebefehls klang, oder daß er wie ein Zeichen, daß Jahve diesen zeitweilig vergessen oder bei-

seite gesetzt habe, gedeutet werden mochte. Damit er nun nicht so gedeutet werde, läßt er Jahve dem Befehle: „vollziehe an den Midianitern die Rache für die Kinder Israel" die Worte hinzufügen: „darnach sollst du dich zu deinem Volke sammeln" (31, 2), d. h. er läßt ihn mit demselben altertümlichen Ausdrucke jenen Sterbebefehl 27, 13 wiederholen, den das alte Werk gebraucht hat, obwohl ihm selber der eigentliche (מות Dt. 31, 14; 32, 50) geläufiger ist. Wir dürfen dieses als eine Erklärung des Schriftstellers deuten, daß auch er jenen Sterbebefehl an Mose nicht vergessen habe und dem Berichte über seine Ausführung zustrebe. Aber er hätte so nicht schreiben können, wenn ihm und seinen kundigen Lesern nicht bewußt gewesen wäre, daß das alte Werk hinter Num. 27 sich nur noch mit dem Abschiede Moses vom Leben beschäftigt habe, und daß die von ihm für notwendig befundene Erweiterung seines Inhaltes den Fortschritt der Erzählung verlangsame und durch Intermezzos aufhalte.

Ebendasselbe ergibt sich aus der Thatsache, daß wir vor dem Segen über die zwölf Stämme Dt. 33 und der unmittelbar darauffolgenden Ausführung des Sterbebefehles von Num. 27, 12 ff. in Dt. 34, 1 ff., durch Rekapitulation des ersteren eigens wieder dahin geführt werden, wo wir nach Num. 27 im Zusammenhange des alten Werkes schon standen. Denn als eine Parallele aus einem andern Werke zu dem Abschnitte Num. 27, 12 ff., welche ein dritter Schriftsteller nachgebracht habe, kann dieser Abschnitt nicht angesehen werden, weil sein Wortlaut sich als eine freie, zugleich das Verständnis erleichternde Kombination von Num. 27, 12 ff. und Dt. 34, 1 ff. darstellt. Wenn nämlich Jahve an jener Stelle sagt: „steige auf das Abarimgebirge dort", und der Erzähler an dieser: „und Mose stieg aus den Gefilden Moabs auf den Berg Nebo, welcher vor Jericho liegt", um den Leser genau zu orientieren, so heißt es Dt. 32, 49: „steige auf das Abarimgebirge dort, auf den Berg Nebo, welcher im Lande Moab liegt, welcher vor Jericho liegt", d. h. es sind beide Ortsbestimmungen erhalten, und was der Erzähler seinen kanaanäischen Zeitgenossen zur Belehrung über die Lage hinzufügen mochte, ist nun sonderbarer Weise in den Befehl Jahves an Mose, der doch im Lande Moab selbst weilte, aufgenommen. Wenn ferner Num.

27, 12 gesagt wird: „und besiehe das Land, welches ich den Kindern Israel gegeben habe“, dagegen Dt. 34, 1 ff.: „und Jahve ließ ihn besehen das ganze Land, (erstens) Gilead bis nach Dan und (zweitens) das ganze Naphthali und das Land Ephraims und Manasses und das ganze Land Judas bis zum westlichen Meere und (drittens) den Negeb und den Kikkar, das Thal Jerichos, der Palmenstadt, bis nach Zoar. Und Jahve sagte: das ist das Land, welches ich dem Abraham, dem Isaak und dem Jakob mit der Erklärung zuschwur: deinem Samen will ich es geben“, eine Aussage, welche sonderbarer Weise auch das von Mose selbst eroberte Gilead zu dem Lande zu rechnen schien, welches Mose zwar von ferne gesehen hatte, aber nicht betreten sollte, so heißt es nun Dt. 32, 49: „und besiehe das Land Kanaan, welches ich den Kindern Israel zum Eigentum zu geben im Begriffe bin“. Hier ist augenscheinlich das von der göttlichen Bestimmung zu verstehende „welches ich gegeben habe“ (N. 27, 12) und der im eigentlichen Sinne nur auf das Westjordanland zutreffende Ausdruck „welches ich den Vätern zugeschworen habe für ihren Samen“ (Dt. 34, 4), zufolge einer Deutung, welche durch die Unterscheidung des Gilead vom Westlande in der Aufzählung Dt. 34, 1—3 selbst an die Hand gegeben wurde, zu einem neuen Satze kombiniert, nach welchem es sich nur noch um das jetzt realiter zu okkupierende Kanaan handelt.

Wenn es ferner Num. 27, 13 heißt: „und sobald du es besehen, sollst auch du dich zu deinem Volke sammeln, wie sich Ahron gesammelt hat (V. 14), darum daß (l. nach 20, 24 und Sept. *διότι* = עַל־אֲשֶׁר) ihr in der Wüste Zin, als die Gemeinde haderte, meinem Befehle widerstrebtet, mich in Einfalt (l. בְּתָמִים wie Jos. 24, 14, das in במים unter dem Einflusse der folgenden Rückverweisung auf 20, 13 verlesen wurde) zu heiligen vor ihren Augen“, und auf der anderen Seite (Dt. 34, 4): „mit deinen Augen habe ich es dich sehen lassen, aber dorthin überkommen sollst du nicht“, so finden wir in Dt. 32, 51 erstens die dunklen Worte von Num. 27, 14 „darum — widerstrebtet“ in die verständlichen umgewandelt: „darum, daß ihr von mir abfielet inmitten der Kinder Israel beim Haderwasser von Kades in der Wüste Zin“ (vgl. Num. 27, 14b), zweitens für die ebenfalls dunklen „mich zu

heiligen vor ihren Augen" eingesetzt die verständlicheren: „darum, daß ihr mich nicht geheiligt habt inmitten der Kinder Israel". Denn nun sieht jedermann, daß darum auch Ahron und Mose dem Gerichte über das glaubenslose Volk verfallen mußten (Num. 14, 29. 30), weil sie, die den Jahve nach Jes. 8, 13 dem Volke gegenüber und ihm zum Vorbilde hätten durch Glaubenstreue heiligen sollen, im entscheidenden Falle wie das Volk den Glauben hatten fahren lassen. Endlich drittens finden wir den kurzen Satz Dt. 34, 4b in Dt. 32, 52 so erweitert: „Denn vor dir hingebreitet sollst du das Land sehen, aber dorthin kommen, (nämlich) in das Land, das ich den Kindern Israel zu geben im Begriffe bin, sollst du nicht". Dazu nehme man nun den Umstand, daß in V. 50 wie bei Mose, so auch bei Ahron, dem Wortlaute des alten Buches „sich zu seinem Volke sammeln" jedesmal der Ausdruck „Sterben" vorgesetzt, und bei Ahron der Ort „auf dem Berge Hor" hinzugefügt ist, so liegt es auf der Hand, daß dieses nur ein Schriftsteller schreiben konnte, welcher die Texte der alten Erzählung so harmonisierte, daß er sie zugleich explizierte, und daß, wenn er durch diese Reproduktion von Num. 27, 12 ff. in den Zusammenhang der alten Erzählung vor Dt. 33 und 34 wieder einlenkte, dieses alte Werk vor seiner Zeit zwischen Num. 27 und Dt. 34 nur noch den Segen Mose in Dt. 33 darbot.

Eine solche Rekapitulation war aber um so nötiger, je entfernter durch die eingesetzten Kapitel die Erzählung Num. 27 von ihrer Fortsetzung Dt. 33. 34 gerückt worden war, und darauf scheint auch die Formel in dem einleitenden 32, 48 בעצם היום הזה hinzudeuten, sofern es aussieht, als wolle sie sagen, an eben demselben Tage, wo Mose nach Dt. 31, 44 das prophetische Lehrgedicht öffentlich vorgetragen, oder wo er es nach 31, 16—22 auch von Jahve eingegeben bekommen und aufgeschrieben hatte, sei dieser Befehl an ihn ergangen und das Dt. 33. 34 Erzählte darauf erfolgt. Aber es heißt nicht wie 31, 22 ביום ההוא, wodurch der vorher beschriebene Sachverhalt der Vergangenheit als der Anlaß bezeichnet wird, auf den ein anderes bekanntes Ding zurückgeführt werden muß, und wobei die nähere Fixierung jenes Sachverhaltes in der Zeit dem verständigen Leser überlassen bleibt, sondern בעצם היום הזה. Das ist eine Formel, welche im Pentateuch überall

angewandt wird, wo man auf ein genaues chronologisch-kalendarisches Datum zurücksieht. Ein solches muß also dieser Schriftsteller auch vorher gegeben haben, wie ja auch der Einordner des Deuteronomiums nach meiner früheren Ausführung ein solches für den Tod Moses in dem ihm vorliegenden Buche Numeri voraussetzt (s. Dt. 1, 3 und 31, 2), und die älteste Erzählung, nach Dt. 34, 7. 8 und der Zeitrechnung des Buches Josua zu schließen, als Termin des Todes Moses den 1./12. des Jahres 40 seit dem Auszuge angegeben haben muß. Da wir nun eine solche Angabe im Texte des vorjosianischen Pentateuches nicht mehr haben, so fragt es sich, wo der darauf zurücksehende Schreiber von Dt. 32, 48 sie gegeben haben kann. Man könnte an Dt. 32, 44 denken; aber dieser Satz hatte für seinen Inhalt eine ausreichende Zeitbestimmung durch seine Beziehung zu 31, 22. Der hier gemeinte Tag ist der Termin der Berechnung, und wenn man den auffällig abrupt klingenden Anfang dieser Erzählung V. 14 liest, wo es heißt: „und Josua sprach zu Mose: siehe deine Tage haben sich dem Tode genaht" und dann Jos. 13, 1 vergleicht, wo den Worten Jahves an Josua: „Du selbst bist alt geworden, in vorgerückten Tagen" unmittelbar vorhergeht: „und Josua war alt geworden, in vorgerückten Tagen", so ist nach der Analogie und der Angemessenheit der Sache anzunehmen, daß vor Dt. 31, 14 eine Altersangabe für Mose vorherging, in welcher auch die Worte vorkamen „und seine Tage nahten sich dem Tode". Daß sie hier jetzt weggelassen ist, steht in ursächlichem Zusammenhange mit der vom Einordner des deuteronomischen Bundesbuches bewirkten Vorschaltung der Rede Mose 31, 2, welche mit den Worten beginnt: „120 Jahre bin ich heute alt". Da schien eine nochmalige Angabe dieses Alters aus dem Munde des Erzählers überflüssig. Aber dieses bestimmte „heute" und das עצם היום הזה 32, 48 setzen aufs deutlichste voraus, daß diese Altersangabe nicht ohne ein Kalenderdatum für den Tag gewesen ist, an welchem das Wort Jahves 31, 14 zu denken sei. Und vergleicht man einerseits die Dt. 32, 50 ausdrücklich angezogene Stelle Num. 33, 38 und andererseits die denselben Terminus vom „Herannahen der Lebenstage an den Tod" aufzeigende Zeitangabe für den Tod Jakobs, dem der des Mose nach der Parallele von Gen. 49 und Dt. 33 doch gleich

gedacht werden soll (Gen. 47, 28. 29), so darf man ohne große Gefahr eines Fehlers annehmen, daß bei unserem Erzähler Dt. 31, 14 eingeleitet war durch den Satz: „Mose aber war 120 Jahre alt und seine Tage nahten sich dem Tode, und es war im 12. Monate, am ersten des Monates, da sprach Jahve", oder in anderer Ordnung: „und es war (im 40. Jahre des Auszugs der Kinder Israel aus Ägypten) im 12. Monate, am ersten des Monates — Mose aber war 120 Jahre alt u. s. w. — da sprach Jahve".

Nach diesem Allen macht also dieses Stück des alten Buches Numeri Dt. 31, 14—23; 32, 1—44. 48—52 den unbestreitbaren Eindruck, als wolle sein Verfasser es vom Leser erzwingen, daß er den Mose an seinem letzten Lebenstage nicht unmittelbar von der Bestallung Josuas zu dem Abschiede von Israel und von dem Leben fortschreitend denke, den Jahve nach dem früheren Buche ihm anbefohlen hatte, und von welchem Dt. 33 und 34 berichten, sondern daß er zuvor noch einen anderen Befehl Jahves erhalten und ausgeführt habe, nämlich den auf die Konzeption und den Vortrag des prophetischen Gedichtes Dt. 31, 1—43 bezüglichen. Da in demselben die Zeit ins Auge gefaßt wird, wo Mose tot ist und Israel in seinem Lande wohnt, so paßte seine Konzeption in den Moment des Überganges der Führerschaft von Mose auf Josua; und da Mose in demselben redet als der Führer Israels und als Mitwisser um das Geheimnis der Pädogogie Jahves an seinem Volke, so mußte sein Vortrag vor den Moment fallen, wo Mose die Führung Israels dem Josua überlassend nichts mehr zu thun hat, als unter einem Segensgruße an Israel den Sterbebefehl Jahves zu erfüllen. Das erreichte der Vf. durch die sonderbare Einklemmung der Erzählung über die Offenbarung des Gedichtes und seine Niederschreibung Dt. 31, 16—22 zwischen die zusammengehörigen VV. 14. 15 und 23, durch die ebenso auffällige Hinzufügung von „er und Josua der Sohn Nuns" in 32, 44 und durch das mehrmals erwähnte בעצם היום הזה in 32, 48.

Diese Zerdehnung nun aber der Gottesoffenbarung des einen Tages in verschiedene Momente, durch welche es möglich wurde, die Konzeption und den Vortrag des prophetischen Gedichtes in ihn aufzunehmen, ist genau so wie die oben beobachtete in Num.

31, 2; kraft derselben wurde der Befehl Num. 27, 12 ff. von seiner wirklichen Ausführung in der Zeit getrennt, um solches unterzubringen, was der seines Todes gewisse Mose noch vor dem Eintritte seines Todes gehandelt und geredet haben mußte. Also müssen wir beides auf einen und denselben Schriftsteller zurückführen, welcher, ebenso wie später zur Zeit Josias der Einordner des Bundesbuches, in harmonistischer Kunst mit dem alten in Autorität befindlichen Buche über die Zeit Moses solches zu vereinigen und, so gut es ging, zu vertragen unternahm, was außerhalb dieses Buches als mosaisch kursierte und Autorität gewonnen hatte und eben deshalb, wenn das alte Buch über Mose fortfahren sollte, seiner Bestimmung zu entsprechen, in den Bericht desselben über die letzten Tage des großen Führers aufgenommen zu werden verlangte.

Denn wie die Worte: „siehe du bist im Begriffe dich zu deinen Vätern zu legen", mit welchen die Erzählung über das prophetische Lehrgedicht sich einleitet (Dt. 31, 16), in die Zeit des Abschiedes Moses vom Leben weisen, ebenso thun es die 5 Gottesworte Num. 33, 50 — 35, 34, kraft deren Mose Israels Verhalten bei der Einrichtung in seinem Lande zu ordnen hat, und da die Novelle über die Erbtöchter Num. 36, 1 ff. sich selbst hinter 27, 1 ff. stellt (36, 2), so durfte der Vf. diesen ganzen Abschnitt mit der Unterschrift 36, 13 hier einschalten. Dasselbe gilt von Num. 32 um des Satzes V. 28—30 willen, welcher nur hinter Num. 27, 18—23 verstanden werden konnte. Wieder das Itinerar, welches sich als eine mosaische Urkunde gab (33, 2), konnte füglich erst da geschrieben werden, wo Mose seine Führung in den Gefilden Moabs zu Ende gekommen wußte (33, 48). Was ferner das Gesetzespaar anlangt, von denen das eine die statutarischen öffentlichen Darbringungen an den Alltagen und an den Festtagen des Kirchenjahres ordnete (28, 2 — 30, 1), das andere 30, 3 ff. ein besonderes Stück aus der Ordnung der freiwilligen Gelübde ist, so hatte das letztere eine Unterschrift, die auf Mose als den Gesetzgeber zurückwies (30, 17), das erstere aber bot eine Rückbeziehung auf das am Sinai eingerichtete alltägliche Opfer (28, 6), durch welche es sich als Weiterführung und definitive Ausgestaltung des dort erstmalig Angeordneten und als an einem anderen, letzten

Orte göttlicher Gesetzgebung promulgiert darstellte (28, 6 vergl. mit Ex. 29, 38). Durch Kombination dieser beiden Daten in den durch das Stichwort נדריכם (29, 39) und איש כי ידר נדר (30, 3) an ihren Grenzen verbundenen Gesetzesstücken ließ sich finden, daß der Ort und im wesentlichen auch die Zeit ihrer Entstehung mit denen jener vorher erwähnten fünf Gottesworte identisch gewesen sei. Endlich durfte man bei der Übereinstimmung von 31, 3 mit dem Gottesbefehle an Mose im alten Buche Num. 25, 16 ff. schließen, wie der Vf. 31, 2 that, daß der Rachezug gegen die Midianiter noch von Mose selbst, also hinter 27, 12 ff., ins Werk gesetzt sei.

Das ist aber das Verfahren eines Harmonisten, welcher an die gegebenen autoritativen Texte gebunden, in dem guten Glauben, daß beides gewesen sein muß, was der eine und was der andere berichtet, nach bestem Wissen auch das Disparate zusammenordnet, und nicht eines Schriftstellers, der in freier Macht über ihn neuen noch bildsamen Stoff zur Ausfüllung oder Ausschmückung eines ihm überkommenen Gebildes verwendet. Am deutlichsten kann man dieses an dem Abschnitte Dt. 31, 14—23 beobachten. Liest man hier das Stück 31, 16—22, so erhält man den Eindruck, daß Jahve den Mose und die Ältesten zur Abfassung des prophetischen Lehrgedichtes instruiert (V. 19: „schreibet euch dieses Gedicht auf"), und daß nach der Niederschrift folgen soll 32, 44: „und Mose kam und redete die Worte dieses Gedichtes vor den Ohren des Volkes und sprach: 32, 1 ff.". Da steht sich gegenüber die Offenbarung an Mose und die Ältesten und der Vortrag vor dem Volke. Liest man dagegen V. 14. 15, so erwartet man im folgenden nur: „Da beauftragte er den Josua und sprach", wie es V. 23 auch folgt. Vor dem Vf. lag also der Text des Gedichtes Dt. 32, 1—43 mit einer Einleitung durch ein Gotteswort, welches auf Moses bevorstehenden Tod hinwies, ferner ein anderer Text über eine Beauftragung Josuas durch Jahve in Gegenwart Moses, welche sich einleitete durch eine Hinweisung auf den bevorstehenden Tod des Letzteren. Diese beiden kombinierte er nun, indem er mit Fug und Recht annahm, daß, wenn irgend einer, dann Josua unter den Mitvernehmern der letzten Offenbarung Jahves (V. 19) gewesen sein müsse, dahin, daß Josua von Jahve beauftragt worden

sei, nachdem er die zunächst an Mose gerichtete Offenbarung mitvernommen, und daß Josua neben Mose bei dem Vortrage derselben als mitwissender Zeuge ihrer Wahrheit fungiert habe. Hätte er selber die erklärende Geschichtseinleitung zu dem Gedichte des Mose schreiben können, so würde er in 31, 14 den Jahve das beides haben in Aussicht stellen lassen, was er vorhatte: die Offenbarung an Mose zuerst und die Worte an Josua danach, und auf alle Fälle eine solche Anordnung vermieden haben, wie die gegenwärtige, bei welcher man von V. 22 herkommend in V. 23 Mose als Subjekt zu einer Rede an Josua zu denken versucht ist, die doch nur Jahve gesprochen haben kann. Es ist das ein Übelstand, so empfindlich, daß schon Sept., um ihn zu heben, den Wortlaut dessen, was Jahve in V. 23 von sich sagt, so umgewandelt haben, daß es nun einer Aussage Mose über Jahve entspricht. Dazu konnte sie der deuteronomische Satz des Mose 31, 7. 8, von dem sie eben herkamen, zu berechtigen scheinen. Auch würde unser Vf. nicht die Ausführung des Befehles V. 19 „und lehret es (sprich: לַמְּדָהּ) die Kinder Israel, um es in ihren Mund zu legen“ (ergänze vor שִׂימה ein לְ aus ישראל), welcher nichts andres bedeutet, als daß Mose mit der Hieroglyphe dieser Schrift zu gleicher Zeit die mündliche Tradition ihres Sinnes stiften soll, und welcher damit erfüllt wird, daß Mose nach 32, 44 das Geschriebene mündlich vor allem Volke recitiert, mit Wiederholung derselben Ausdrücke bereits in V. 22 berichtet haben, wo es doch noch erst bevorsteht, daß Josua von Jahve beauftragt, und dann von Mose und Josua jenes geschriebene Gedicht bekannt gemacht und beglaubigt wird.

Danach steht es außer Zweifel, daß dem Vf. mit dem Gedichte auch seine historische Einleitung Dt. 31, 16—22 als eine litterarische Einheit überkommen war, und sein Verfahren bezeugt aufs deutlichste, daß er nicht die hier berichtete Beauftragung Josuas durch Jahve in ein Geschichtsbuch eintrug, welches unter anderem auch die Entstehung jenes Gedichtes erzählte, sondern umgekehrt, daß er in einen Bericht über die Beauftragung Josuas durch eine letzte Gotteserscheinung vor dem mosaischen Israel, welcher organischer Bestandteil einer fortlaufenden Erzählung war, das Gedicht und seine Einleitung eingeschaltet hat. Das Gedicht konnte selbst-

ständig umgehen und seine Einleitung war jedem israelitischen Leser verständlich, wenn es die Überschrift hatte: „Dieses sind die Worte des Liedes (vgl. Dt. 33, 1; 32, 44; 31, 30; 2. Sam. 22, 1; 23, 1), welche Mose (vor seinem Tode) redete (oder schrieb) an dem Tage, als Jahve zu ihm redete und sprach: siehe du bist im Begriff, dich zu Deinen Vätern zu legen" (31, 16) u. s. w., und mit dieser Überschrift ausgerüstet konnte es längst Bestandteil jenes Liederbuches geworden sein, von dem wir nach den erhaltenen Citaten wissen, daß es poetische Denkmäler hervorragender Wendepunkte im Leben des Volkes und seiner Helden mit kurzen historischen Einleitungen enthielt.

Ebenso gewiß folgt aber aus dem Verfahren unseres Schriftstellers, daß ihm die Kunde von einer Bestallung Josuas durch Jahve selber, wie er sie in Dt. 31, 14. 15. 23 erzählt, in dem Buche überliefert war, welches er als Rahmen seiner Einschaltung benutzen mußte, und daß er im wesentlichen sich auch an den Wortlaut desselben gebunden hat. Es kommt deshalb darauf an, die Stelle zu erkennen, welche diese Notizen in jenem Werke gehabt haben können. Dazu ist es nötig sich zu erinnern, daß nach früherer Erörterung vor V. 14 die Zeitangabe über das 120. Lebensjahr Moses ausgefallen ist, ferner sich zu vergegenwärtigen, daß der Befehl, den Josua zu rufen (V. 14), nur im Zusammenhange mit Num. 27, 18 verstanden werden kann, ferner, daß für die Erzählung Dt. 31, 14. 15. 23 der Apparat einer Theophanie in dem Stiftszelte, da V. 16—21 keine Beziehung dazu verraten, sondern sich als prophetisches Erlebnis darstellen, zu großartig erscheint, endlich, daß der Ausdruck „daß ich ihn beauftrage" in Dt. 31, 14 auffallend nüchtern und kahl klingt, der andere aber „siehe deine Tage haben sich dem Tode genaht" sich merkwürdig unbestimmt ausnimmt, wenn doch erzählt werden sollte, daß noch an demselben Tage Mose nach dem Befehl Jahves gestorben sei (32, 48).

Hält man nun mit dem letzteren die andere Thatsache zusammen, daß in Num. 27, 12 der Sterbebefehl Jahves an Mose jetzt ganz abrupt und ohne alle Motivierung durch den Zusammenhang und durch das Alter Moses auftritt, so legt sich die Vermutung nahe, der Wortlaut des ursprünglichen Buches sei in

Num. 27, 12 gewesen: „und Mose war 120 Jahre alt, da sprach Jahve zu ihm: siehe deine Tage haben sich dem Tode genaht (Dt. 31, 14a); steige auf das Abarimgebirge und besiehe dir das verheißene Land und dann folge deinem Bruder Ahron im Tode nach!“ (Num. 27, 12 f.) Dann schickt sich jener unbestimmte Ausdruck: „deine Lebenszeit neigt sich dem Ende zu“, sofern er durch die Angabe, daß Mose das 120. Lebensjahr erreicht habe, erklärt ist; und indem nun Mose mit Bewilligung Jahves die Einsetzung eines Nachfolgers erbittet, der doch erst präsentiert, instruiert und geweiht werden muß, bietet sich die Möglichkeit, zwischen dem ersten Sterbebefehle und seiner endlichen Ausführung eine längere Zwischenzeit zu denken, als nach der alten Erzählung auf den ersten Blick verflossen zu sein schien, wenn dieselbe nach der Beauftragung Josuas sofort Dt. 33 und 44 folgen ließ und hier (34, 5) nach der Analogie von Num. 33, 38 die Zeitangabe brachte: „im 40. Jahre des Auszugs, im 12. Monate, am 1. des Monates“. Und da hier עַל פִּי יְהוָה auf einen ausdrücklichen Befehl Jahves, an diesem Tage zu sterben, gedeutet werden kann, so bietet sich weiter die Möglichkeit, hinter der Beauftragung Josuas durch Jahve (Dt. 31, 23) und hinter der den Tod Moses in Aussicht nehmenden Offenbarung des Gedichtes (31, 16) im Sinne der ältesten Erzählung eine Wiederholung des Sterbebefehles an eben demselben Tage zu statuieren. Diese Möglichkeiten hat unser Vf., durch die aufzunehmenden Stoffe dazu veranlaßt, benutzt und die alte Erzählung über den Abschied Mose so zerdehnt, daß er die göttliche Beauftragung des Josua von der durch Mose in Num. 27 zeitlich schied und den Bericht darüber erst hinter Num. 36, 13 in Dt. 31, 14 brachte, daß er aber, um die Zeitberechnung der alten Erzählung über den Tod Moses zu erhalten, die nach 31, 2 zur Zeit Josias noch bei ihm vorhandene Notiz: „Mose war 120 Jahre alt“ mit dem Worte Jahves: „siehe deine Tage sind dem Tode nahe gekommen“ vor Num. 27, 12 wegnahm und als Datum der Beauftragung Josuas durch Jahve verwandte, und daß er endlich, weil nach der alten Erzählung der Tod Mose mit jener auf denselben Tag fiel (Dt. 31, 48), die Notiz „im 40. Jahre des Auszuges am 1./12.“, welche nach Dt. 1, 3 zur Zeit Josias bei ihm noch zu lesen war, hinter Dt. 34, 5 wegverpflanzte und mit jener

Altersangabe so kombinierte, daß der Einordner des Bundesbuches daraufhin den Mose sagen lassen konnte: „ich bin heute 120 Jahre alt" (Dt. 31, 2), denn dieses setzt den heutigen Tag als einen bekannten Tag des Wüstenkalenders bei den Lesern oder Zuhörern voraus.

Wie sehr er sich dabei nach dem Vorbilde des alten Werkes richtete, sieht man aus dem Umstande, daß, wie in dem alten Werke der Sterbebefehl (Num. 27, 12) sich an das durch die Töchter Zelophchads veranlaßte Hauptgesetz über die Erbtöchter anschloß, nun ebenso bei ihm die mit der göttlichen Beauftragung Josuas verbundene Wiederholung des Sterbebefehls hinter der durch dieselben Töchter Zelophchads veranlaßten Deklaration eben desselben Gesetzes (Num. 36) unmittelbar folgte (Dt. 31, 14 ff.; 32, 84). Denn das Recht der Erbtöchter war die letzte Gesetzesmaterie, mit der sich Mose nach dem alten Buche beschäftigt hatte; und da den Urkunden zufolge nach der erstmaligen Festsetzung desselben in Num. 27, 1 ff. Mose selbst noch eine auslegende Wiederholung desselben Gesetzes gegeben haben mußte, so schickte diese sich im Sinne der alten Erzählung nirgends anders hin, als vor die erklärende Wiederholung des Sterbebefehles von Num. 27, 12 in Dt. 32, 48 ff., welche mit der göttlichen Beauftragung Josuas auf denselben Tag zu setzen war.

Hat unser Vf. aber Dt. 31, 14a von Num. 27, 12 weg an seine gegenwärtige Stelle verpflanzt, so auch den Bericht über die Theophanie in dem Stiftszelte, durch welche Josua geweiht wurde, und daher erklären sich die oben hervorgehobenen Auffälligkeiten derselben in ihrer jetzigen Stelle und die sonderbare Art, in welcher Num. 27 die Beauftragung Josuas zu Ende gebracht wird. Es ist bekannt, daß nach dem alten Buche die Herrlichkeit Jahves in der Wolke sichtbar wird, wenn es sich darum handelt, einem erkornen Manne Gottes vor den Augen der Gemeinde erstmalig öffentliche Autorität zu verleihen, wie dem Mose (Ex. 19, 9), dem Ahron (Lev. 9, 23), den 70 Ältesten (Num. 11, 16. 17. 24. 25), oder die angefochtene zu wahren und wiederherzustellen, wie gegen Ahron und Mirjam (Num. 12, 5) oder gegen andere rebellische Rotten (Num. 14, 10; 16, 19; 17, 7; 20, 6; vgl. Ex. 16, 9. 10); überall sind die gegenwärtig, für welche der Gotterwählte

als unantastbare Autorität hingestellt werden soll, und immer ist es, seit es ein Stiftszelt gibt, vor dem Stiftszelte, wo sie diese Kundgebung erleben. Wenn nun schon die 70 Ältesten, diese Gehilfen des lebenden Mose, in dieser Weise als Träger desselben Geistes göttlich legitimiert wurden, wie vielmehr war dieses erforderlich, wenn es sich darum handelte, eine einzige Person als den Ersatz des gestorbenen Mose und als Träger derselben Hoheit vor dem ganzen Volke zu beglaubigen (Num. 27, 19)! Bei der Bestallung der Leviten mochte dieses entbehrt werden (Num. 8, 9. 13), denn für sie trägt der Priester die Verantwortung vor Gott, und sie sind dem Priester verantwortlich. Aber hier handelt es sich um den einigen obersten Hirten der ganzen Gemeinde (27, 16, 17); wie sollte sie ihm als solchem gehorchen (Num. 27, 20; vgl. Ex. 19, 9), wenn zwar Mose ihm durch Handauflegung sein Amt überträgt, aber nicht zugleich Jahve seinerseits ausdrücklich bekräftigt, daß er mit ihm ebenso sein werde, wie er mit Mose gewesen (Jos. 1, 17; 4, 14)? Nun berührt es doch sehr sonderbar, daß wir in Num. 27, 22 zwar die Gemeinde versammelt finden, aber keine solche Theophanie erlebt wird, und daß wir Dt. 31, 14. 15. 23 zwar von einer Theophanie hören, welche den Josua dessen versichert, daß Jahve mit ihm sein wolle, daß aber die Gemeinde fehlt, und nur Mose und Josua in der Einsamkeit des Stiftszeltes dieselbe zu erleben scheinen.

Dieses alles läßt sich nur durch die bereits erprobte Annahme erklären, daß unser Vf. bei seiner Zerdehnung der alten Erzählung über den Abschied Moses die beiden Momente der Beauftragung Josuas, welche dort verbunden waren, ebenfalls auseinandergenommen hat. Denn hinter Num. 27, 23 konnte jene ohne Anstand fortfahren, wie Dt. 31, 14 b geschrieben steht: „und nach diesem (vgl. Num. 8, 15. 22) gingen Mose und Josua und stellten sich im Stiftszelte auf (V. 15), und Jahve erschien in einer Wolkensäule, und die Wolkensäule machte Halt über dem Eingang des Stiftszeltes“, genau wie Num. 11, 24. 25 in dem einzig vergleichbaren Falle berichtet war. Natürlich mußte dann die göttliche Anweisung zu der Weihe Num. 27, 18—21 dieser Ausführung ebenso entsprechend lauten, wie dort 11, 16. 17. Leider ist dieser Sachverhalt im gegenwärtigen hebräischen Texte

durch spätere Deutung verwischt. Aber er selber und die übrige Textüberlieferung gibt uns noch hinreichenden Anhalt, um zu erkennen, daß der ursprüngliche Text der Anforderung in der That entsprach.

Zunächst nämlich ist für den, welcher von Num. 27, 17 herkommt („Jahve, bestelle einen Mann über die Gemeinde, der vor ihnen aus- und einziehe und der sie ausführe und heimbringe, daß die Gemeinde nicht den Schafen gleiche, welche keinen Hirten haben"), kein Zweifel, daß in V. 21 die Worte: „nach seinem Munde sollen sie ausziehen und nach seinem Munde sollen sie heimkehren" nur von dem befehlenden Subjekte gemeint sein können, welches Jahve im vorhergehenden als dasjenige designiert, das die von Mose selbst bisher geübte und nunmehr an einen andern zu vergebende Funktion übernehmen wird, nämlich von Josua, und nicht von Eleazar oder von dem משפט האורים, wie es jetzt scheint. Dann konnte aber als nach dem Befehle Josuas aus- und einziehendes Subjekt nur folgen: „alle Kinder Israel und die ganze Gemeinde", indem jenes die Kriegsmannschaft (vgl. Num. 31, 9) und dieses den das ganze Volk repräsentierenden Senat (daselbst V. 13) meint, so daß also für Kriegszüge sowohl, wie für Wanderungen des ganzen Volkes Josua die entscheidende Autorität beigelegt wird. Weil man aber nach falscher Auslegung Eleazar oder das Urim als entscheidenden Sprecher ansah, sind folgeweise vor „alle Kinder Israel" die Worte „er und" eingesetzt und vor „und die ganze Gemeinde" in jüngster Zeit der Ausdruck אתו (sprich: אִתּוֹ) = „er selbst". Denn zur Zeit der Sept. (ὁμοθυμαδόν) stand noch יחדו (s. Ex. 19, 8) statt אתו im Texte; und „alle Kinder Israel einstimmig und die ganze Gemeinde" wird auch der wirkliche Wortlaut gewesen, und אִתּוֹ erst nach dem Gesetze des Parallelismus später herausgefunden sein, um dem הוא vorher zu entsprechen.

Sodann muß es jedermann seltsam finden, daß, wenn Jahve doch nach Dt. 31, 14. 15 durch eine Theophanie den Josua bestellt und nach Num. 11, 25 er selbst von dem Geiste Mose nimmt und auf die 70 Männer legt (ויתן), in Num. 27, 20 umgekehrt Mose das an Josua vorgenommen haben soll, was diesen zur entscheidenden Autorität für das ganze Volk anstatt des Mose

macht, ich meine jenen Akt, der als Verleihung (נָתַן) mit qualitativ, wenn auch nicht quantitativ (מִן) derselben Majestät (הוֹד) bezeichnet wird, welche Mose besessen. Die Majestät des Mose bestand aber darin, daß, was er gebot, das galt, und daß der Widerspruch gegen ihn als Rebellion gegen seinen Gott geahndet wurde, und sie beruhte auf der einzigartigen Stellung eines Gottvertrauten, deren Jahve ihn gewürdigt hatte. Solche Majestät hat das Volk auch an Josua willig anerkannt (Jos. 1, 18; 4, 14). Aber eben deshalb, weil sie aus dem Verkehre mit Jahve quillt, aus der Stellung eines Vertrauten zu ihm, so konnte auch nur Jahve, nicht Mose sie ihm übertragen. Wie Jahve Num. 11 vom Geiste Moses den 70 Ältesten Anteil gibt und nicht Mose selbst, ebenso und noch vielmehr hat Jahve an dem einzigartigen הוד des Mose dem Josua, der nach V. 18 den Geist schon besaß, Anteil gegeben, und nicht Mose selbst; nur Jahve konnte hierdurch bewirken, daß, wie es V. 20 heißt, die Kinder Israel auf ihn hörten, und daß, wie es V. 21 heißt, sein Befehl als göttliche Entscheidung galt. Es ist also in der Sache selbst und in der Analogie von Num. 11 begründet, wenn wir in dem abundierenden ה von ונתתה die Spur eines ursprünglichen י finden und als Urtext ansetzen: ונתתי d. i. „und ich übertrage von deiner Majestät auf ihn, damit alle ihm gehorchen“. Dann ist aber bei dem gleichartigen vorangehenden וצויתה die gleiche Urform der ersten Person anzusetzen, wobei das „vor ihren Augen“ nach Ex. 19, 11; Num. 20, 27 erst seinen rechten Nachdruck erhält; denn nicht daß Mose vor den Augen der Gemeinde, anstatt vor ihren Ohren dem Josua etwas sagt, wohl aber daß Jahve in sichtbarer Erscheinung mit Josua redet, so daß die Gemeinde und ihr Priester es mit ansehen, wird ihm den Charakter eines Gottvertrauten wie Mose geben. Als Rückbeziehung auf diese erste Person Jahves ist nun auch jenes so kahl als selbstverständlich auftretende ואצונו in Dt. 31, 14 zu deuten, und es verliert damit sein Befremdliches.

Ist dieses richtig und dem Obigen zufolge in Num. 27, 21b von dem Befehle Josuas die Rede, so muß auch in V. 21a gesagt sein, was Jahve dem Josua verheißt, um seine Befehle unwidersprechlich zu machen, und nicht, was der Priester Eleazar thun

wird. Daß dieser erst später in den Text gekommen ist, beweist der Wortlaut der Sept., welcher (*καὶ ἐπερωτήσουσιν αὐτόν*) statt וְשָׁאַל לוֹ vielmehr erstens וְשָׁאֲלוּ lautete, was die Kinder Israel V. 20 zum Subjekte hat und hinter „vor dem Priester Eleazar" ganz unmöglich gewesen wäre, und zweitens statt בְּמִשְׁפַּט vielmehr בּוֹ מ', also daß בּוֹ sich auf das Subjekt von יַעֲמֹד, auf Josua bezieht. Demnach lautete der ursprüngliche Text bloß וְלְפָנַי יַעֲמֹד „und vor mir soll er stehen (nach bekanntem Sprachgebrauch als mein vertrauter Minister), und sie sollen durch ihn erfragen die Entscheidung des Urim vor Jahve" d. h.: in Fällen zweifelhafter Entscheidung über das zu Thuende, wo herkömmlich und gesetzlich das dem Jahve gehörige heilige Loos darüber entscheidet, was als Recht gelten soll, darf man sich an keinen anderen Vermittler für die Fragstellung und die Ausführung des Entscheides wenden, als an Josua, weil er ebenso der Jahve vertretende Minister ist, der stets Zugang zu ihm hat, wie vorher es Mose war. Dem entspricht es nun, da zur Handhabung des Urim der Dienst des Priesters erforderlich, und da die Ratsversammlung des Volkes der Ort für die öffentlichen Angelegenheiten ist, daß Mose nach V. 19a seinen mit Handauflegung designierten Nachfolger dem Eleazar als solchen vorstellt und ihm das Präsidium der Ratsversammlung übergibt. Denn mit Sept. ist dort statt וְלִפְנֵי zu lesen וְצִוִּיתוֹ לִפְנֵי, und dieses nach Ex. 6, 13 und 2. Sam. 7, 11 nicht so zu deuten, daß לפני den Ort angibt, wo der Befehlende sich befindet, sondern die Stelle, welche dem Befohlenen durch den Befehl zugewiesen wird. Nachdem nämlich einmal וישאלו in V. 21, als mit doppeltem ל zu sprechen, in „und er soll für ihn fragen" umgedeutet war, paßte neben לוֹ das בו nicht mehr und ward zu בְּ, und da der für Josua das Urim Befragende nur Eleazar sein konnte, und לְפָנַי neben לפני יהוה überflüssig war, so mußte man nach V. 19: „du stellst ihn vor Eleazar" die Worte „und vor — soll er stehen, daß er für ihn das Urim befrage" ergänzen zu „und vor dem Priester Eleazar soll er stehen". Und war nach V. 23 in V. 19 die zweite Person (צויתה) statt der ersten (צויתי) eingedrungen, so mußte der üblen Tautologie wegen das unmittelbar vorhergehende und von Sept. noch erhaltene וְצִוִּיתוֹ vor לפני העדה getilgt werden.

Hat nun aber nach dem ausdrücklichen Zeugnisse unseres Vf. in Dt. 31, 14. 15. 23 und nach dem eben geführten Indizienbeweise der Text des ihm vorliegenden alten Buches deutlich die Präsentation und Bestallung des Josua durch den Menschen Mose und die darauf folgende Beglaubigung desselben durch eine öffentliche Theophanie unterschieden, so kann ebensowenig wie die Erzählung von Num. 27, 23 unmittelbar zu Dt. 31, 23 übergeht, sondern Dt. 31, 14b. 15 voranschickt, die göttliche Befehlsrede von Num. 27, 19a zu V. 19b—21 übergegangen sein; sondern sie muß der Erzählung ebenso entsprochen haben, wie Num. 11, 17 dem Satze 11, 25. Danach ist es erlaubt, im ganzen und großen hinter 27, 19a folgenden Wortlaut anzusetzen: „und nach diesem (vgl. Num. 8, 15) rufe den Josua und stellt euch auf im Stiftszelte (Dt. 31, 14), und ich will erscheinen in der Wolkensäule (Num. 11, 17; Dt. 31, 15) und will ihn beauftragen vor ihren Augen (Num. 27, 19b und Dt. 31, 14a) und will ihm Anteil geben an deiner Majestät, damit ihm die ganze Gemeinde der Kinder Israel gehorche (27, 20 vgl. mit Num. 11, 17); und vor mir soll er stehen, daß sie durch ihn die Entscheidung des Urim von Jahve erfragen; auf seinen Mund sollen ausziehen und auf seinen Mund sollen heimkehren alle Kinder Israel und die ganze Ratsversammlung“ (V. 21). Daran schloß sich die Erzählung V. 22 und V. 23 und lautete dann weiter: „und es geschah nach diesem, da gingen Mose und Josua und stellten sich auf im Stiftszelte, und Jahve erschien in der Wolkensäule“ u. s. w. wie Dt. 31, 14b. 15.

Aus solcher Vorlage, bei welcher deutlich die göttliche Beauftragung Josuas von der menschlichen als ein zeitliches Danach unterschieden wurde, erklärt sich nun vollkommen die Berechtigung unseres Schriftstellers, in der Erzählung die Ausführung des doppelten Gottesbefehles in zwei zeitlich unterschiedene Akte zu zerdehnen und nur den letzten göttlichen, wie es die alte Erzählung heischte, auf den 1./12. des Jahres 40 zu legen, an welchem Mose wirklich starb, und mit der göttlichen Beauftragung Josuas die dem Mose nach Dt. 31, 19 ja nicht allein geltende Offenbarung des prophetischen Gedichtes zu kopulieren, dagegen den ersten Akt, die menschliche Beauftragung, so weit davon zu scheiden, daß alles

das dazwischen Raum fand, was der seines Todes gewisse 120 Jahr alte Mose nach anderweitigen Nachrichten noch geredet und gehandelt haben mußte. Für die späteren Schriftgelehrten, welche diesen bunten Stoff zwischen Num. 27, 23 und Dt. 31, 14 ff. vorfanden und nicht mehr wie der Vf. unter dem Drucke des Zusammenhanges des alten Werkes lasen und schrieben, war dann diese Isolierung der menschlichen Bestallung Josuas von der göttlichen, zumal nachdem auch das deuteronomische Bundesbuch dazwischen gefügt war, der natürliche Anlaß, in zunehmendem Maße, am stärksten in dem massorethischen Texte auch den Gottesbefehl über die Bestallung Josuas in Num. 27, 18 ff. so zu verkürzen, daß er sich nur noch auf die sofort ausgeführte menschliche Bestallung bezog und nicht mehr auch auf die göttliche.

Ob einer mir in den Einzelheiten dieser Rekonstruktion beistimmt, oder ob er die von mir als Anhalte benutzten Rätsel der Textüberlieferung besser erklären kann, ist relativ gleichgültig gegenüber der sicher ermittelten Hauptsache, daß der ganze Abschnitt des vorjosianischen Pentateuchs Num. 28, 1—36, 13 und D. 31, 14—23; 32, 1—44. 48—52 der jüngeren Erweiterung einer Urgestalt des Pentateuches seine Entstehung verdankt, und daß sein Verfasser diesen Abschnitt mit harmonistischer Kunst aus anderweitig überlieferten mosaischen Stücken und aus Elementen des ursprünglichen Werkes so zusammengewoben hat, daß er die Ordnung und die Daten des letzteren als regulativen Kanon für die Lagerung und die Disposition der einzubringenden Stoffe handhabte. Nachdem dieses Sachverhältnis an dem deutlichsten Beispiele der Kombination des Sterbebefehles an Mose und der Beauftragung Josuas mit der anderweitigen Überlieferung über die Offenbarung des prophetischen Gedichtes und an der Zerfällung jener Handlung in zwei zeitlich getrennte Akte klar geworden ist, bedarf es nur noch des Nachweises, daß auch in dem zwischeneingeschobenen Teile der Erzählung Elemente des alten Buches und neu von anderswo aufzunehmende gemischt sind. Natürlich müssen jene, da das alte Buch von Num. 27 durch die göttliche Beauftragung Josuas zu Dt. 33. 34 direkt fortging, durch unseren Vf. von ihrer ursprünglichen Stelle weg hierher verpflanzt sein, sei es von einer früheren herunter oder von einer späteren, im Berichte

über die Zeit Josuas, hinauf. Nun zeigte uns schon oben die Formel Num. 27, 23, daß der Autor auf eine Mehrheit von Befehlen für die Zukunft Israels im heiligen Lande zurücksieht, und daß das Gesetz über den besonderen Fall der Töchter Zelophchads 27, 1 ff., welches den Schluß derselben bildet, nicht bloß eine solche allgemeine Anordnung, wie sie in das Register der besitzberechtigten Israeliten Num. 26 aufgenommen ist (V. 52—56), voraussetzt, sondern auch spezielle, in deren Verlauf dann auch die Frage auftauchen konnte, wie es mit Geschlechtern ohne männlichen Repräsentanten gehalten werden solle. Dazu gehört z. B. die Ordnung des Besitzes der Leviten, die doch Num. 26, 57 in ihren Geschlechtern als eine besondere Klasse vergegenwärtigt werden, welche nicht mit den 12 Stämmen vorher auf das Los verwiesen ist, das jenen ihren Landbesitz zuweisen wird. In der That findet sich nun unter der Pentade von Gottesworten, welche unser Vf. von Num. 33, 50 an bringt, unmittelbar vor der Novelle über die Töchter Zelophchads (Num. 36) und mit einem Gesetze über die Asylstätten verknüpft (35, 9 ff.), welche unter den Levitenstädten hervorragen, ein ausdrücklich aus den Gefilden Moabs datiertes über die den Leviten zuzuweisenden Städte der Israeliten. Wir dürfen deshalb ohne weiteres annehmen, daß vor unserem Vf. dieses Gotteswort seine ursprüngliche Stelle in dem ohnehin stark verkürzten Abschnitte Num. 26, 57—62 gehabt hat, gleichwie Jos. 19 u. 20 die Freistätten und die Levitenstädte miteinander bestimmt werden.

Auf die Frage aber, weshalb unser Vf. so verfuhr, ergibt sich die Antwort leicht, wenn man erwägt, daß ein Gotteswort an Josua die Rechte dieser Freistätte festgesetzt hat (Jos. 19, 1 ff.). Dieses war die Ausgestaltung eines altmosaischen Gedankens (Ex. 21, 13), und indem nun die fortschreitende Rechtsprechung damit die ebenfalls mosaischen Grundsätze über die Berechtigung der Blutrache für Totschlag, der bei Schlägereien erfolgt (Num. 35, 16 ff., vgl. Ex. 21, 18 ff.), kombiniert hatte, um die Rechte der Asylstätten genauer zu definieren, war ein mosaisches Gesetz erwachsen, welches vollkommener erschien, als die ursprünglich im Rahmen von Kap. 26 stehende Verordnung, mithin spätere Ent-

stehung verriet und darum als Ersatz für die dort übergangene nun in Kap. 35 untergebracht werden wollte.

Da ferner zu dem Verzeichnis der losberechtigten Erben Num. 26, 53—56 notwendig eine Umschreibung des Gutes gehört, das sie durch Vermittlung des Loses erben sollen (vgl. Num. 33, 54 mit 26, 53), und ebenso die Bestellung der öffentlichen Vertrauensmänner, welche die Verlosung überwachen sollen, so dürfen wir die wiederum ausdrücklich an denselben Ort mit dem Erbenregister (26, 63) verlegten drei Gottesworte (Num. 33, 50 — 34, 29), welche darüber Vorschriften geben, ursprünglich mit Num. 26 verknüpft denken. Auch hier aber liegt der Grund der Versetzung auf der Hand. Denn ähnlich wie das deuteronomische Bundesbuch beim Übergange über den Jordan eine Besiedlung des Ostjordanlandes durch die $2\frac{1}{2}$ Stämme nicht kennt, so faßt auch der Pentateuch, der nach dem ursprünglichen Wortlaute des Buches Josua nicht bloß Juda und Joseph, sondern auch den $2\frac{1}{2}$ Stämmen ihr Erbe in Gilgal zugewiesen werden ließ, nach Num. 26, 1—56 alle 12 Stämme, auch Ruben und Gad (V. 5 u. 15), als noch erst zu bedenkende Erben auf, wie es auch noch 35, 10—14 nicht anders gedacht wird. Er muß also bei der Umschreibung des zu verteilenden Landes, wie es Dt. 34, 1 voraussetzt, auch eine Definition des Ostjordanlandes gegeben und bei der Designierung der Vertrauensmänner solche für alle 12 Stämme, auch für Ruben und Gad durch Mose haben ernannt werden lassen. In späterer Zeit aber deutete man die Erzählung, daß Mose den $2\frac{1}{2}$ Stämmen auf ihre Bitte konzediert habe, in den Landstrichen, welche Sihon, Og und den Midianiterfürsten abgenommen waren, sich anzusiedeln, dahin, daß ihr gegenwärtiger Besitz noch von Mose selbst geordnet sei, gleichwie der Einordner des deuteronomischen Bundesbuches es hinsichtlich der Asylstätten (Dt. 4, 41 ff.) setzt, obwohl doch Mose nach Num. 32, 28 ff. nur hypothetisch jene Konzession gegeben hatte. Hiernach erzählte man dann die Geschichte von den Kriegen gegen Sihon, Og und die Midianiterfürsten, und es verkürzten sich von selbst die Anordnungen Mose für die hinter dem Übergange über den Jordan liegende Zukunft um diejenigen Bestimmungen, welche sich auf den Besitz der $2\frac{1}{2}$ Stämme gegenüber den $9\frac{1}{2}$ bezogen. Wollte nun unser Vf. den im alten

Buche zwar in Aussicht genommenen (Num. 25, 16. 17), aber hier, im Berichte über das Ende Moses, nicht erzählten Midianiterzug bringen, welcher nach Jos. 13, 21 der Begabung der 2½ Stämme voranzudenken war, so ging es nicht mehr an, die hierauf bezüglichen Ordnungen da zu belassen, wo Mose alles Land für alle Stämme erst in Zukunft verteilt wissen will, nämlich in Num. 26, sondern, da er ja selbst noch die 2½ Stämme in ihren Besitz einwies, mußten dieselben um alles hierauf zielende verkürzt erst da gebracht werden, wo es nunmehr nur noch bevorstand, daß die 9½ Stämme auch ihrerseits ihr Erbe erhielten (s. 34, 13—15), nämlich in Num. 33, 50 — 34, 29, hinter dem Midianiterzuge.

Was ferner das 32. Kapitel anlangt, so hatte das alte Buch, welches 21, 31. 32 und 35 berichtete, daß israelitische Bevölkerung unter Eroberung der Städte im Amoriterlande sich niedergelassen und die frühere Bevölkerung verdrängt habe, sicherlich damit die spätere Niederlassung der 2½ Stämme vorbereiten wollen und deshalb auf die letzte Station danach (22, 1; 26, 3) bei Gelegenheit der Anordnung über die Verteilung des verheißenen Landes an die 12 Stämme (26, 53 ff.) die Bitte der 2½ gesetzt, Mose möge ihnen diesseits ihr Erbe geben, wie wir sie Num. 32, 1 ff. lesen. Aber hatte sich später eine Gestalt der Erzählung herausgebildet, welche mit der hypothetischen Zusage Moses (32, 29. 30) sofort die wirkliche Ausführung als dem Willen Moses gemäß erfolgt verband (32, 33 ff.), so konnte diese Vorwegbegabung der 2½ Stämme, welche der der beiden westjordanischen Juda und Joseph unter Josua parallel lief, nur in einem späteren Momente gedacht werden, als Num. 26 fixiert war, und am passendsten hinter den Wendepunkt gelegt werden, den Israels Geschichte nach den Anordnungen in Num. 26. 27 noch unter Mose selbst in dem Midianiterzuge erleben sollte.

Was aber diesen betrifft, so ist auf der einen Seite sicher, daß das alte Werk hinter Num. 25 einen solchen von Mose nicht geführt sein ließ. Denn der Satz V. 17 gebietet nur, daß die Israeliten in der Zukunft die erste beste Blöße Midians ersehen und mit feindseligem Blicke erkunden sollen, um ihnen einen verderblichen Schlag beizubringen, und ist ebenso als ein Bannbefehl für die Zukunft gemeint, wie der gegen die Amalekiter Dt. 25,

17—19, den erst Saul völlig zur Ausführung brachte (1. Sam. 15). Auf der andern Seite ist durch 31, 2 der hier berichtete Zug als durch einen Befehl Jahves an Mose legitimiert und motiviert dargestellt, wie denn auch 31, 16—18 Moseworte enthalten, die mit 25, 17—19 zusammengehören; ebenso ist die Thatsache, daß Pinehas hier als Anführer fungiert, in 25, 10 ff. wohl motiviert; denn welcher Führer bot nach jener Verheißung mehr Bürgschaft für einen glücklichen Ausgang des Unternehmens? Aber dennoch schickt sie sich besser zu Jos. 22, 13, in die Zeit Josuas. Und beachtet man vollends, daß, abgesehen von dem alten Moseworte V. 12 ff., Mose in dem ganzen Kapitel eine überflüssige Rolle spielt und Eleazar der eigentliche Gesetzgeber ist (31, 21 ff.), der sich auf das Gesetz über das Sprengwasser Num. 19 als auf eine alte mosaische Ordnung beruft (vgl. V. 21 mit 19, 2), und daß die Tendenz des Stückes überwiegend auf die gesetzliche Bestimmung über das Verhalten mit der lebenden und toten Kriegsbeute und über die Verteilung derselben zwischen dem Heiligtum und der Gemeinde und den Kriegern gerichtet ist, und nicht auf den Verlauf der Thatsachen, so empfiehlt sich die Annahme, daß die jetzige Fassung aus einer späteren Gesetzesunterweisung über Kriegsbeute stammt. Diese brachte Mose- und Eleazarworte in einer haggadischen Einkleidung, die sich an den hinter Mose und in Josuas Zeit fallenden Zug gegen die Midianiter anlehnte. Weil sie aber Moseworte enthielt und die Thatsache selbst auf einen Befehl an Mose zurückging, so hatte dieses zum Mosegesetz gehörige Kapitel den Anspruch darauf, ebenso gut wie die Siedlung der 2½ Stämme im Ostjordanlande, noch in den letzten Tagen Mose untergebracht zu werden.

Ganz ebenso erklärt sich die Aufnahme der beiden Gesetze über die offiziellen und regelmäßigen Opfer und über die freiwillig gelobten Gaben Num. 28—30. Sie entstammen einer ausführlicheren Zusammenstellung, aus welcher nur dasjenige gegeben wurde, was sich direkt (wie 30, 17) oder indirekt (28, 6) als mosaische Ordnung bekundete, anderes aber, wie z. B. die Ausführung über das Gelübde des freien Mannes (30, 3 vgl. mit V. 17) weggelassen wurde, weil es entweder mit früher Gesetztem identisch

war, wie Lev. 27, oder sich direkt oder indirekt als spätere Priestersatzung zu erkennen gab.

Nach diesem allen bleibt nur noch das Itinerar Num. 33, 1—49 und die Deklaration des Gesetzes über die Erbtöchter zu betrachten. Aber jenes bezeichnet sich selbst als eine mosaische Urkunde, welche nach dem, was ich im 4. Artikel dargelegt habe, für die fromme Betrachtung eigentümlichen Wert hatte und deshalb selbständig umgehen konnte; sie durfte um so eher an dieser Stelle aufgenommen werden, als der Vf. des alten Buches seiner Erzählung selbst ein ähnliches Itinerar zu Grunde gelegt hatte, ohne doch alle für seinen Bericht gleichgültigen Ortsnamen mit zu verzeichnen. Wie sehr wiederum bei der Deklaration des alten Mosewortes über die Töchter Zelophchads unser Vf. von anderweitiger Urkunde abhängig war, zeigt der längst bemerkte Umstand, daß er die 5 Namen (V. 11) in einer Ordnung gibt, welche von der des alten Buches 26, 33; 27, 1; Jos. 17, 3 so abweicht, daß die eine von der andern nicht abgeleitet werden kann, und die Art, wie V. 10—12 auf diese alte Geschichte zurückgeblickt wird. An die Töchter des mosaischen Zelophchad hatte eben die Haggada als an Musterbilder nicht bloß das Recht der Erbtöchter, sondern auch die Lehre angeknüpft, in welchen Schranken sie allein davon Gebrauch machen dürfen, und eben deshalb darf man die Differenz in der Folge der Namen getrost daraus erklären, daß an den übrigen Stellen die Folge des Alters, dagegen in Num. 36, 11 die Folge ihrer Verheiratung gedacht wird. Denn von ihrer Verheiratung wird in V. 10—12 erzählt.

Was sich aber so durch Betrachtung des Inhaltes herausgestellt hat, daß unser Vf. in diesen Kapiteln Elemente des alten Buches mit solchen, die ihm fremd waren und aus anderer Überlieferung stammten, kombinierte, bestätigt sich durch die eigentümliche Mischung des Sprachgebrauches, welche uns hier entgegentritt und an folgenden Beispielen genügend veranschaulicht werden mag. Wie der Vf. am Ende einer Gesetzesbestimmung erzählt: „und es befahl Mose — und sprach" (32, 28) oder „sprechend" (34, 13; 36, 5), so fangen die Gesetze selber an: „befiehl den Kindern Israel und sprich" (perf. conv.) 28, 2; 34, 2, oder „befiehl — und sie sollen das und das thun" (perf. conv.) 35, 2.

Jene Formel findet sich vorher gar nicht, diese nur in den einsam stehenden Gesetzen Lev. 24, 3; Num. 5, 2 und dann mit folgendem imperf. Daneben findet sich auch die früher übliche Formel: „rede zu den Kindern Israel", aber 33, 51 u. 35, 9. 10, also an Stellen, welche sich oben als Elemente des alten Buches darstellten. Ferner ist für unseren Vf. eigentümlich, daß er neben dem Terminus des alten Buches נשיאי העדה, נשיאים בעדה, הנשיאים den früher nicht üblichen ראשי המטות (30, 2) oder ר׳ אבות (36, 1) oder ר׳ אבות המטות mit nachfolgendem ל des Gebietes, welchem sie als Häupter angehören (32, 28), darbietet. Es ist nun sehr bezeichnend, daß er da, wo er mit der alten Erzählung dasselbe Forum anzugeben hat, wie in dem Falle der Töchter Zelophchads, den von ihr gebotenen Ausdruck הנשיאים zwar beibehält, aber den ihm geläufigen als Erklärung eigens dazu setzt (36, 1), und daß er den Terminus נשיאי העדה 31, 13 in V. 26 durch ר׳ א׳ העדה wiedergibt.

Als letzte Bestätigung des hier Ausgeführten diene endlich der auffallende *Parallelismus* zwischem dem Schlusse des alten Berichtes über die letzten Tage Moses und der Disposition, welche unser Vf. dem von ihm einzuschiebenden Stoffe gegeben hat. Das alte Werk führte von der Okkupation des Landes Sihons und Ogs, der moabitischen Bileamepisode, der damit zusammenhängenden Versündigung, gegen welche Pinehas eiferte, und an welche sich der Bannbefehl gegen *Midian* anschloß (Num. 21—25), zu dem *Register* über die Erben des zu verteilenden Landes und schloß hieran Gottesworte des Mose über das Verhalten bei der künftigen Besiedlung des Landes, von denen das letzte die Frage der Erbtöchter in Anlaß der *Töchter Zelophchads* erledigte (Num. 26. 27, 1 ff.). Nachdem so Mose das ihm anvertraute Haus (K. 12, 7) bestellt, erfolgte der *Sterbebefehl* an ihn und die von ihm erbetene und von Jahve bestätigte Einsetzung eines Nachfolgers im Amte in der Person Josuas (27, 12 ff.), und endlich nach einem *hymnischen Segensspruch* über die 12 Stämme, als Abschiedsgruß, sein Tod (Dt. 33. 34). Dem entspricht es nun aufs deutlichste, wenn unser Vf. nach seiner Zerdehnung des Sterbebefehls an Mose und der Bestallung Josuas in zwei zeitlich getrennte Akte hinter dem an Num. 27, 12—23 angelehnten Gesetzesabschnitt Num. 28—30 erstens den Rachezug gegen die

Midianiter unter Pinchas und zweitens die durch seinen Erfolg mitbedingte Überlassung des Ostjordanlandes an die 2½ Stämme bringt, wenn er danach drittens wieder an ein Register über die unter Mose durchmessenen Stationen der Wanderzeit Gottesworte über das Verhalten in der künftigen Heimat knüpft, deren letztes wiederum durch die Töchter Zelophchads veranlaßt ist (Num. 33—36), und endlich von dem letzten Sterbebefehl an Mose wiederum durch Mitteilung eines poetischen Vermächtnisses den Übergang zum Tode Moses macht, wie ihn das alte Buch erzählte. Dieser geflissentlich hergestelle Parallelismus verbunden mit der kunstvollen Art, in welcher der Vf. die Fäden der alten Erzählung teilt, um das Gewebe durch den Einschlag der von ihm zu bringenden Stoffe zu vervollständigen, beweist aufs deutlichste, daß, wie für den Einordner des deuteronomischen Bundesbuches seine Ausgabe des Buches Numeri die Autorität war, mit welcher er das neu aufzunehmende Bundesbuch vertragen mußte, ebenso für unseren Vf. das um seine Eintragungen herumgelagerte einheitliche Erzählungsbuch die autoritative Urkunde war, mit welcher er um seiner Leser willen nach Kräften reimen mußte, was er aus anderweitiger Überlieferung aufnahm, um das alte Buch für seine Bestimmung zu erhalten, die Urkunde der mosaischen Lehrzeit zu sein. Ich unterlasse als für meinen Zweck gleichgültig die Untersuchung über die Veränderungen, welche das Buch Josua noch vor der Einfügung des deuteronomischen Bundesbuches um dessentwillen erleiden mußte, daß der Bericht des alten Buches über die letzten Tage Moses durch unseren Vf. so erweitert worden war, wie ich oben dargethan habe; mache aber darauf aufmerksam, daß die Gesetzesüberlieferung, der er folgte, und sein eigenes Verfahren schon durch den Gedanken bestimmt sind, daß auch alle Gesetze aus der Zeit Eleazars und Josuas eigentlich mosaisches Gut darstellen und darum als Gesetz des Mose selbst gelehrt werden müssen, eine Tendenz in der Geschichtsbetrachtung, welche damit ihren Gipfel erreichte, daß der Einordner des deuteronomischen Bundesbuches durch Einfügung von Dt. 34, 10—12 alles Vorangehende als ein besonderes Heiligtum von dem Buche Josua für immer abschied.

Der Gewinn, der sich aus diesen von der breiten Heerstraße

der heutigen Forschung abliegenden und darum für viele langweiligen Untersuchungen ergibt, scheint mir nicht unbedeutend zu sein. Es hat sich nämlich gezeigt, daß dasjenige autoritative Gemeindebuch, mit welchem zur Zeit Josias die neu aufgefundene Bundesurkunde organisch verbunden wurde, und welches dadurch eine neue erweiterte Auflage erfuhr, selbst schon eine an derselben Stelle erheblich erweiterte Ausgabe des ursprünglichen Werkes war. In Jahreszahlen können wir die Entstehung dieser letzten Ausgabe des vorjosianischen Pentateuchs nicht fixieren. Auf alle Fälle liegt sie geraume Zeit vor Josia und dem Jahre 622, und da sich gezeigt hat, daß ihr Vf. das prophetische Lehrgedicht des Mose aufnahm, so darf man aus der Thatsache, daß Micha (6, 5) dasselbe im Gedächtnis hat, wo er die seine Entstehung in der Erzählung umschließenden Stationen Sittim und Gilgal als bedeutungsvoll erwähnt, ohne Gefahr schließen, daß die Erweiterung zur Zeit des Königs Hiskia, also 100 Jahre früher als Josia, bereits vorhanden und als Autorität in Brauch war, und daß folgeweise die Entstehung des ursprünglichen Buches in entsprechend höherer Zeit gesucht werden muß.

Es hat sich weiter herausgestellt, daß die nachweisbare zweimalige Erweiterung des ursprünglichen Pentateuches in Analogie steht mit den Erweiterungen durch Nachträge und Einschaltungen, welche andere Bücher, wie das Buch der Richter, das Samuelbuch, im N. T. das Johannesevangelium, an geeignetem Orte erfahren haben, und also auf eine allgemeine Sitte bei der Überlieferung und Fortpflanzung religiöser Gemeindelehrbücher zurückgeht, kraft deren solchem, was in der mündlichen oder schriftlichen Tradition außerhalb derselben sich als praktisch bedeutungsvoll und wissenswert bewährt hatte, zu bestimmten Zeiten wie durch eine offizielle Redaktion Aufnahme in ihrem Rahmen verschafft wurde.

Die Analyse der litterarischen Arbeit der beiden nachweisbaren Erweiterer hat ferner ergeben, daß sie mit derselben Pietät und derselben auf den guten Glauben an die Echtheit ihrer Stoffe begründeten Kunst das Neuaufzunehmende in den Rahmen des alten Werkes untergebracht und mit seinen Daten ausgeglichen haben, welche die uralten Evangelienharmonien der christlichen Kirche zeigen und zum größten Teile auch die ihnen zu Grunde

liegenden Evangelien selbst. Unter diesem Gesichtspunkte erscheint ihr Verfahren psychologisch und historisch so begreiflich, daß wir es nachrechnen und hinter demselben wirklich lebendige Individuen erschauen können. Nach ihrem beobachtbaren Beispiele dürfen wir von vornherein uns auch ein Bild von der Thätigkeit des ersten Verfassers machen. Denn da zwar die Möglichkeit im Auge behalten werden muß, daß in früherer oder späterer Zeit sein Werk auch an anderen Ruhe- oder Wendepunkten Vermehrungen und Veränderungen erlitten hat, da aber für den Nachweis und die Abgrenzung ihrer Wirklichkeit Überlieferung und Augenschein keinen zweifellosen Anhalt ergeben, so richtet sich die Untersuchung nunmehr direkt auf den Verfasser des ursprünglichen Werkes selbst, um nach seinen Impulsen und der Herkunft seiner Stoffe zu fragen und so Anhaltepunkte für die Bestimmung der oberen Zeitgrenze seiner schriftstellerischen Thätigkeit zu gewinnen. Da aber seine eigenste Arbeit die Herrichtung des großen genealogisch-chronologischen Rahmens für die Erinnerungen der klassischen Urzeit ist und die Ausgestaltung der Geschichtserzählung zu einer genetischen Illustration des gottesdienstlichen Gesetzes, so wird in erster Linie nach dem chronologischen System zu fragen sein, von dem aus seine Daten verständlich werden, in zweiter nach den Quellen seiner Berichte und Ordnungen über den öffentlichen Gottesdienst und erst in letzter nach der Quelle der geschichtlichen Stoffe, mit welchen er den Rahmen seines Werkes gefüllt und innerhalb desselben die gesetzlichen Ordnungen verknüpft hat. Einstweilen galt es, wie in diesen Artikeln versucht ist, für die hierauf gerichtete Forschung eine sicherere Fundamentierung zu schaffen, als die heute geübte Kritik bei ihrer unbewußten Abhängigkeit von traditionellen Vorurteilen für ihre Arbeit gehabt hat.

Ich sehe freilich voraus, daß meine bescheidenen Versuche bei vielen Kritikern nur vornehme Geringschätzung finden werden. Den Zopf- und Stockgelehrten darunter wird schon das plebejisch erscheinen, daß ich den bunten Apparat der Chiffern vermieden und die von mir nachgewiesenen Schriftsteller stets so umschrieben habe, wie sie sich uns als in ihren Werken lebendige greifbare Menschen darstellen. Und doch wäre es auch für jene besser, wenn sie statt der toten Buchstaben jedesmal eine genetische Definition

gäben, welche die Wirklichkeit erkennen ließe, aus der der Begriff abstrahiert ist; es würde dann dem nicht Eingeweihten leichter werden zu erkennen, ob es sich in jedem einzelnen Falle um die wirklich vorhandenen Größen oder um homunculi in der Retorte der Hypothese handle.

Ein gewichtigerer Einwand wird mir von den Einsichtigeren gemacht werden, daß ich nämlich meine litterarhistorischen Untersuchungen ohne geflissentliche Rücksicht auf ein bestimmtes Bild von der Geschichte Israels und seiner religiösen Ideen führe, namentlich auf die Gesamtanschauung von ihrem Verlaufe, welche neuerdings von Wellhausen mit Energie des Denkens und Glanz der Darstellung vorgetragen ist und viele Köpfe so eingenommen hat, daß ihre Forschung sich weniger auf die Erkenntnis der Sachen, als auf die Durchprobierung der von jenem gegebenen Gesichtspunkte als des rechten Schlüssels an allen Erscheinungen zu richten scheint. Nun ist es gewiß, daß das die Vollendung der Erkenntnis wäre, wenn das deutliche Bild von der Geschichte des alten Israel, das wir haben, mit den Ergebnissen der philologischen Untersuchung seiner historischen Litteratur so zusammenstimmte, daß wir die letztere als den Reflex jener Bewegung begreifen könnten. Leider aber ist das, was von diesen beiden Dingen an sich das erste und begründende ist, nämlich die Geschichte, uns nicht als erstes und nächstes gegeben, sondern nur das, was das letzte und begründete ist. Schon bei anderen alten Völkern setzt sich das, was man ihre Geschichte nennt, zusammen aus der falschen und richtigen Deutung und Kombination von Thatsachen und aus Hilfslinien, welche die Phantasie zieht, um die spröden Thatsachen aus isolierten Punkten zu zusammenhängenden Gliedern einer Kette zu machen. Nun gar beim alten Israel, von dem uns keine gleichzeitigen Denkmäler und keine andere Urkunde erhalten ist, als das für die praktischen Zwecke der Gemeindeerbauung allmählich zusammengestellte und öfters rezensierte Buch der alttestamentlichen Bibel, und in diesem einige Abschnitte, welche uns veranschaulichen, wie in Israel die Geschichte der Vorzeit zu praktischen Zwecken erzählt wurde: wie sollte da nicht für den energisch auf den Erwerb einer klaren Geschichtsanschauung gerichteten Willen auch ohne den Einfluß traditioneller Vorurteile und der Borniert=

heit, welche jedem Individuum und jeder Zeit mit ihren Gaben und ihren Erfahrungen anhaftet, die größte Gefahr entstehen, die Thatsachen falsch zu deuten und zu kombinieren, unvollständig oder ungenau zu erheben und ihre Lücken durch Gebilde irrender Phantasie auszufüllen, wenn nicht zuvor ohne Schielen auf die unbekannte Geschichte die bekannte Litteratur allseitig und gründlich und nach allgemein gültiger und bewährter Methode untersucht ist. Wellhausen sagt selbst mit Recht, hier sei noch viel feine Arbeit zu thun. Ich glaube gezeigt zu haben, daß auch noch viel grobe, selbst an den Fundamenten, und nehme deshalb das Recht in Anspruch, mit allgemeingültigen Maßen, Zahlen und Gewichten die gegebene Größe der Litteratur auszumessen, ohne das als gültiges Argument in die Rechnung einzuführen, von dem ich weiß, daß es im besten Falle nur erst durch eine von der Gunst der Götter dem Individuum ermöglichte Mantik gewonnen sein kann und darum nur für das Individuum Wert hat, das ist das *ἄδηλον* der Geschichte der religiösen Ideen in Israel und ihrer Urquellen. Denn ich halte es mit Sokrates, der da sagte, man müsse *ἃ μὲν μαθόντας ποιεῖν ἔδωκαν οἱ θεοὶ μανθάνειν, ἃ δὲ μὴ δῆλα τοῖς ἀνθρώποις ἐστίν, πειρᾶσθαι διὰ μαντικῆς παρὰ τῶν θεῶν πυνθάνεσθαι. τοὺς θεοὺς γὰρ οἷς ἂν ὦσιν ἵλεῳ σημαίνειν.* Ich treibe auch Mantik, aber im wissenschaftlichen Verkehre beschränke ich mich zu allererst auf das, was das gewöhnliche Auge sehen kann.

6.

Das Lied Mose (Deut. 32) und das Deuteronomium.

Außer den größeren Kommentaren über das Deuteronomium von Schultz und Schröder und über den Pentateuch von Knobel und Keil, welche jeder in seiner Weise dem Liede Mose in Deut. 32 besondere Aufmerksamkeit zuwenden, haben uns die letzten Jahre auch einige verdienstliche Spezialuntersuchungen über denselben Gegenstand gebracht, nämlich von Ewald (Bibl. Jahrbb. 1857), von Volck (1861) und die durch ihre Reichhaltigkeit ausgezeichnete von Kamphausen (1862). Die Hauptfrage, in deren Beantwortung auch die größten Differenzen stattfinden, ist für alle die nach der Entstehungszeit des Liedes, und die Gründe der Entscheidung werden vor allem aus dem Liede selbst entnommen. Wie unsicher die Untersuchung wird, sobald man nach anderen Anhalten sucht, läßt sich erkennen, wenn Volck am Ende der Nachweisung von Anklängen an unser Lied in anderen Schriften sagt, es erhelle aus seiner Sammlung jedenfalls, daß der Verfasser von Jes. 1 und der einiger Stellen des Buches Jeremia unser Lied gekannt haben; als ob das hinreichend wäre, die mosaische Abkunft desselben zu bezeugen, trotzdem auf diese dort nirgends hingedeutet wird. Und so beschränkt sich denn Kamphausen auf die ungefährliche, aber auch wenig ergiebige Vergleichung mit Jer. 2—6. Diese Art der Vergleichung mit anderen Schriften hätte doch nur dann Wert, wenn sie uns weiter führte, als die

vor allem anzustellende Frage, wie sich die Abfassungszeit des Liedes Moses zu der des Buches verhalte, in welchem es auf uns gekommen ist. Wer wie Kamphausen nach Riehm annimmt, das Deuteronomium sei unter Manasse entstanden, und der sogenannte Deuteronomiker habe unser Lied als ein schon anderswoher litterarisch fortgepflanztes aufgenommen, der brauchte ja nur diese Annahmen mit ihren Beweisgründen zu begleiten, um festzustellen, daß die Anfangsjahre des Manasse oder das Ende Hiskias der Punkt seien, über welchen hinaus die Entstehung unseres Liedes angesetzt werden müsse. Dabei wäre dann freilich die doch schon von Ewald angeregte Frage ins Auge zu fassen gewesen, ob nicht Deut. 31, 14 bis 32, 44 einer älteren Schrift als dem Deuteronomium angehöre, und ob nicht nach Übertragung des zuvor vom Deuteronomiker behaupteten auf den Verfasser dieser älteren Schrift nun noch höher hinaufzugehen und eine noch ältere Zeit bestimmt nachzuweisen sei: für Kamphausen lag das um so näher, als er (nach S. 294 f.) das abenteuerliche Verfahren Ewalds entschieden mißbilligt, nach welchem auf Deut. 41, 14—23, ursprünglich ein judäisches, speziell messianisches Lied folgte, der überarbeitende judäische Deuteronomiker aber dieses judäische speziell messianische Lied gewaltsam beseitigte, um dafür ein ephraimitisches nur allgemein messianisches, welches ihm besser zusagte, an die Stelle zu setzen. Aber so müßig dieser Versuch zur Lösung eines Problems ist, dessen Vorhandensein doch erst konstatiert werden müßte, ehe es den Forschungstrieb reizen könnte, so hat doch die andere Behauptung Ewalds (S. 64), schon der Verfasser des älteren Werkes habe jenes verdrängte Lied dem Mose zugeschrieben, ihren guten Grund, und in demselben Maße als sie sich bewahrheitete, würde die von Kamphausen (S. 283) aufgestellte Hypothese hinfallen, daß der Deuteronomiker unser Lied ohne Namen des Verfassers auf einer Rolle mosaischer Geschichten oder Gesetze gefunden habe. Unter diesen Umständen war es eine entschiedene Förderung, daß Knobel sich einer genauen Untersuchung der Frage unterzog, wie die Einleitung zu unserem Liede sich zum Deuteronomium selber verhalte. Denn da stellte sich heraus, daß der sogenannte Deuteronomiker weder für die Aufnahme oder, wie Ewald es nennt, die Rettung (S. 63),

noch für die letzte Gestaltung dieses Liedes verantwortlich zu machen sei, indem schon der sogenannte Jehovist dasselbe in seine Umgestaltung des elohistischen Werkes aufgenommen habe: und dieses auch wieder aus einem noch früheren Werke, welches Knobel die zweite Urkunde des Jehovisten nennt. Verhielte sich dieses so, und hätte die Anschauung Knobels über die Quellenverhältnisse des Pentateuchs Grund, so kämen wir auf diese Weise bis in die Zeit des Ahab zurück. Aber Knobel selbst geht noch weiter. Während Kamphausen der Einleitung Deut. 31, die unser Lied für mosaisch ausgibt, allen Wert abspricht, als einem unnatürlichen und gekünstelten Versuche, die unmögliche Abfassung durch Mose als möglich erscheinen zu lassen (S. 265), ist sie für jenen Veranlassung geworden, zu behaupten, der Verfasser jener alten Urkunde habe in unserem Liede nur die Überarbeitung eines noch älteren Schriftstückes gegeben, das er für mosaisch hielt und darum auch in seiner Überarbeitung noch als mosaisch bezeichnen konnte. Man sieht, welchen Respekt sowohl Ewald, als insbesondere Knobel der von Kamphausen verachteten Einleitung Deut. 31 unwillkürlich zollen, wenn sie, um dieselbe zu rechtfertigen, annehmen, sie beziehe sich auf ein anderes Stück als Deut. 32, auf ein Stück, dessen überkommene Art oder Benennung geeignet gewesen sei, den Verfasser der Einleitung zur Behauptung seiner mosaischen Abfassung zu bestimmen. Und wenn man nun hinzunimmt, daß Knobel ausdrücklich sagt, unser jetziges Lied Mose sei nur eine Überarbeitung des älteren und verhalte sich zu demselben etwa wie Obadja zu Jer. 49, 7—22 (S. 322), und daß Ewald (S. 65) vermutet, der Inhalt des verdrängten älteren Liedes sei „wohl ein ähnlicher“ wie der des jetzigen gewesen, und als „gewiß“ nur eine „ziemliche“ Verschiedenheit annimmt, sonst aber nur dieses anführt, daß das ältere bloß von Mose niedergeschrieben, das jetzige auch als vorgelesen oder laut gesprochen erscheine, so will es einen bedünken, als ob die Kluft gar nicht so sehr groß sei, welche diese Kritiker von den alten Erklärern trennt, nach denen die Einleitung Kap. 31 eben nur das jetzige Lied Kap. 32 im Auge habe und mit gutem Grunde als wirklich altmosaisch bezeichne und beglaubige, als ob dagegen Kamphausen die Vorsicht und Besonnenheit, die er sonst bekundet, einigermaßen verleugnet haben

müsse, indem er zu der Meinung kam, der Deuteronomiker habe unser Lied um seiner Stellung willen unter mosaischen Geschichten und Gesetzen für echt mosaisch gehalten, obgleich es sich so gar nicht verstehen ließ (S. 267), und habe dann seinen späteren Lesern die Unmöglichkeit, dasselbe von Mose herzuleiten, durch Erfindung der unnatürlichen Einleitung Kap. 31 in die urkundliche Sicherheit seiner mosaischen Herkunft umgewandelt. Aber dem sei, wie es wolle, trotz dieser weitgreifenden Differenz stimmen die genannten Kritiker doch darin zusammen — und das ist die Basis ihrer Aufstellungen —, daß die Charakterisierung des Liedes Mose in Kap. 31, 16—22 und unser jetziges Lied Mose nicht zu einander stimmen. Ließe sich diese Meinung als ungegründet darthun, so würde die Forschung über die Abkunft des in Rede stehenden Stückes eine ganz andere Richtung einschlagen müssen; jedenfalls wäre für Knobels Unterscheidung eines ursprünglichen und eines umgearbeiteten Liedes Mose kein Grund mehr abzusehen, und für Ewalds Behauptung von der Verdrängung des urspünglichen Liedes durch das vom Deuteronomiker hier eingesetzte jetzige bliebe nur die von ihm gemachte Wahrnehmung übrig, daß in Kap. 31, 14—30 zwei verschiedene Einleitungen vorliegen, nämlich in Kap. 31, 14—22 die des älteren Werkes und Kap. 31, 23—30 die des Deuteronomikers, woraus auf zwei verschiedene Lieder geschlossen werden müsse. Was es hiermit auf sich habe, kann natürlich nur eine Untersuchung über das Verhältnis von Deut. 31, 23—30 zu Kap. 31, 14—22 ergeben. Diese läßt sich nicht trennen von der anderen über die Stellung, die dem ganzen Abschnitte Kap. 31, 14 bis Kap. 32, 47 im Deuteronomium zukommt, und da erst nach Beantwortung der letzteren der Wert einer Vergleichung des Liedes Mose Deut. 32 mit der Charakterisierung desselben in Kap. 31, 14—22 bestimmt werden kann, so scheint es am geratensten, zuerst zu erforschen, wie der Abschnitt Kap. 31, 14—30 und Kap. 32, 44—47 sich zu dem übrigen Buche des Deuteronomiums und wie seine einzelnen Teile zu einander sich verhalten und erst zuzweit, wie Gang und Art des Liedes in Deut. 32, 1—43 dem entsprechen, was in Kap. 31 angekündigt ist. Zuvor bemerke ich nur, daß ich mir einen so hohen Flug, wie Ewald es kann, zu nehmen nicht getraue, bei welchem ich die Jahrhunderte und

Jahre der altisraelitischen Geschichte klar genug unterschieden unter mir hätte, um sagen zu können: „nur in diesen Jahren kann dieses Lied entstanden sein“, auch habe ich nicht so tief gegraben wie Knobel, daß ich von jedem Steine im Fundamente des Pentateuchs Lage, Alter, Herkunft und Farbe angeben könnte; ich beschränke mich rein auf das, was sich aus Deut. 31 und 32 selber und der Stellung dieses Abschnittes im Deuteronomium über die Entstehungszeit unseres Liedes ausmachen läßt, ohne die Entscheidung davon abhängig zu machen, daß der Leser meine „korrumpierte“ Anschauung vom Wesen der alttestamentlichen Weissagung oder von der Komposition des Pentateuchs teile. Eben darum habe ich meine Untersuchung als Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Pentateuchs bezeichnet.

Erster Artikel.

Während das ursprüngliche Deuteronomium, wenn man einige leicht als solche erkennbare Einschiebungen, z. B. Kap. 27, ausscheidet (vgl. Graf, Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments [1866], S. 6—8), in seinem ganzen Umfange von Kap. 5, 1 bis 28, 68 nichts ist, als eine Rede Mose in öffentlicher Volksversammlung, in welcher er mit Bezug auf die von Israel erlebte Erlösung aus Ägypten, die Bundesschließung am Horeb, die wunderbare Führung und Erhaltung in der Wüste und Israels mannigfache Versündigungen das Volk vor seinem Uebergange über den Jordan zu mutigem Vertrauen und zu hingebender Treue gegen Jahve ermahnt, die es in der Beobachtung der ausführlich zusammengestellten Gebote über die Einrichtung seines Lebens in dem zu erobernden Lande bethätigen soll, und den Segen und den Fluch beschreibt, welchen die Treue oder Untreue nach sich ziehen werde, ohne daß irgendwie eine nähere chronologische Fixierung jener Volksversammlung durch Beziehung auf die Erzählung des Buches Numeri zu erkennen wäre — wird doch weder die lange Wüstenwanderung als Folge der Versündigung zu Kadesch angeschaut, noch der Eroberung des Ostjordanlandes irgendwie außerhalb der

später vorgesetzten Überschrift Kap. 4, 45—49 gedacht —, haben die im jetzigen Deuteronomium vorhergehenden Kap. 1—4 keine andere Bedeutung als die, das Verhältnis festzustellen, in welchem jene Rede Mose zu dem jetzigen Buche Numeri zu denken sei, sei es nun, daß auf dasselbe als Gesetzsammlung geblickt wird, wie Kap. 1, 1—3. 5, oder als Geschichtserzählung etwa von Num. 10, 11 an, wie in der Rede Kap. 1, 6 bis 4, 40. Es erklärt sich daher, daß diese Rede Mose vorwiegend Erzählung ist und als solche sich besonders auf die beiden Punkte richtet, die im ursprünglichen Deuteronomium unerwähnt geblieben, aber in der Erzählung des Buches Numeri von entscheidender Bedeutung sind, nämlich das Sterben der alten Generation in der Wüste und sein Grund, sodann die Eroberung des Ostjordanlandes. Aber es wird nicht bloß Bezug genommen auf das, was im jetzigen Buche Numeri als geschehen oder als für die Zukunft in Aussicht genommen berichtet ist, wie z. B. Kap. 3, 18—20 vgl. mit Num. 32, 1 ff., so daß man nun weiß, wie das ursprüngliche Deuteronomium rückwärts sich dazu verhalte, sondern es wird auch solches erwähnt, was außerhalb des jetzigen Buches Numeri sowie des Buches Josua als geschehen erzählt oder vorausgesetzt wird, nämlich im jetzigen Deuteronomium, namentlich in seinen letzten Kapiteln, und so im voraus das ursprüngliche Deuteronomium in den Rahmen eingefügt, welcher sich aus dem jetzigen Buche Numeri, dem Buche Josua und dem Zwischeninneliegenden ergibt. Daher jene sonderbare Notiz am Schlusse des erzählenden Teiles jener Rede Kap. 3, 29: „wir ließen uns nieder in dem Thale gegenüber von Beth Peor“. Wenn man nämlich Deut. 34, 6 liest, Mose sei begraben worden in dem Thale im Lande Moab gegenüber von Beth Peor“ und in der überkommenen Überschrift des ursprünglichen Deuteronomiums Kap. 4, 46: Mose habe jene Rede gehalten „in dem Thale gegenüber Beth Peor im Lande Sihons“, so erhellt nicht bloß, daß in Kap. 3, 29 absichtlich aus diesen verschiedenen Bezeichnungsweisen eine dritte nur das beiden Gemeinsame enthaltende gebildet worden ist, sondern auch daß auf diese Weise die Rede Mose Deut. 5—28 eingegliedert wird in die Zeit zwischen dem Befehle Jahves an Mose, auf den Berg zu steigen und nach einem Blicke über den Jordan und mit Zurücklassung Josuas als Nachfolgers zu sterben,

und dessen Vollzuge. Es ist also bei Kap. 3, 29 auf Deut. 34, 5. 6 hingeblickt, und ebenso ist mit dem Blicke auf Deut. 34, 1, wonach Mose vom „Gipfel des Pisga“ das gegenüberliegende Land erschaut hat, in Deut. 3, 27 nicht wie Num. 27, 12 gesagt: „steige auf diesen Abarimberg“, sondern „steige auf den Gipfel des Pisga“. Man sieht hieraus, daß der Verfasser von Deut. 1, 1 bis 4, 44 sowohl das ursprüngliche Deuteronomium Kap. 5—28, als auch Kap. 34, 1 ff. geradeso wie das Buch Numeri überkommen hatte, als er daranging, durch die Rede Kap. 1, 6 bis 3, 29 festzustellen, welches zeitliche und sachliche Verhältnis zwischen Deut. 5—28 und dem Buche Numeri rückwärts und Deut. 34, 1 ff. vorwärts obwalte. Aber nicht bloß auf Deut. 34, 1 ff., sondern auch auf Deut. 31, 14. 23 nimmt er zu ähnlichem Zwecke Rücksicht. Wenn man nämlich sieht, wie Num. 27, 19 Jahve befiehlt, Mose solle den Josua vor den Augen des versammelten Israel beauftragen: וְצִוִּיתָה אֹתוֹ לְעֵינֵיהֶם, und demgemäß daselbst V. 23 erzählt wird: וַיְצַוֵּהוּ, dann aber, daß Deut. 31, 23 nach V. 14 gesagt ist, Jahve selber habe in der Stiftshütte und unter alleiniger Anwesenheit des Mose den Josua beauftragt (וַיְצַו) und gesagt (וַיֹּאמֶר): חֲזַק וֶאֱמַץ וְגוֹ׳, so erkennt man leicht, daß Deut. 3, 28 Rücksicht nimmt auf Num. 27, 19, wenn es heißt, Mose solle den Josua beauftragen, aber auch und zwar vorzüglich auf Deut. 31, 23, indem die Worte וְחַזְּקֵהוּ וְאַמְּצֵהוּ nur Umsetzung jener Ermahnung: חֲזַק וֶאֱמַץ sind. Der Verfasser von Deut. 1, 6 bis 4, 43 hat diese Worte, die sich sonst im Pentateuch nicht finden, in Bezug auf Josua überkommen, daher er schon Kap. 1, 38 darauf anspielt und Jos. 1, 6. 7. 18 dieselben wiederkehren; aber auch in demselben Zusammenhange, wie Deut. 31, 23, wo Jahve sie spricht, wie die Zurückweisung auf jene Stelle Jos. 1, 9 beweist; daß sie nicht von ihm zuerst aufgebracht seien, ergibt sich aus der Formel חָזָק וְאַמִּיץ Jes. 28, 2. Wir werden also sagen dürfen, daß jener Schriftsteller außer dem jetzigen Buche Numeri nicht bloß Deut. 34, 1 ff., sondern auch Deut. 31, 14—23 vorgefunden und mit dem ebenfalls überkommenen ursprünglichen Deuteronomium in geordneten Zusammenhang zu bringen gesucht habe.

Natürlich können jene Stücke nicht für sich bestanden haben und

es ist auch noch möglich, den Zusammenhang zu erkennen, welchen sie vordem hatten. Denn zunächst Kap. 34, 1—9 schließt sich aufs engste an Num. 27, 12—23 und muß als Schluß des dort eröffneten Abschnittes gelten, welcher selber sich als Abschluß einer längeren Geschichtserzählung zu erkennen gibt und keineswegs so angelegt ist, daß Num. 28—36, geschweige denn das jetzige Deuteronomium in seiner Mitte Platz hätte; wohl aber wird Deut. 33 zwischen seinem Anfange und Ende gestanden haben, was ich jetzt nicht weiter verfolge. Was aber das andere Stück anlangt, Deut. 31, 14—24, so könnte bei der oben besprochenen Diskrepanz zwischen ihm und Num. 27, 19. 23 es scheinen, als ob sein Verfasser ohne jede Beziehung auf Num. 27 und Deut. 34 geschrieben hätte. Indessen der Abschnitt Deut. 32, 48—52, welcher hervorhebt, daß an demselben Tage, an welchem das Kap. 31, 14 in Aussicht Genommene geschehen sei, Mose auch den Befehl bekommen habe, aus seiner Führerstellung abzutreten und den Tod zu erwarten, welcher also den Kap. 31, 14 beginnenden Abschnitt fortführt, ist offenbar in der Absicht geschrieben, nach längerer Unterbrechung den Zusammenhang von Num. 27, 12—23 mit dem natürlichen Schlusse jenes Abschnittes Deut. 33. 34 wiederherzustellen und von dem Befehl Num. 27, 12—14 zu dem Bericht über seine Ausführung überzuleiten, welcher Deut. 34, 1— 9 nachfolgt. Denn abgesehen davon, daß Kap. 32, 50. 51 augenfällig nur eine auf Num. 20, 24 ff.; 20, 12 f. Bezug nehmende verdeutlichende Paraphrase von Num. 27, 13. 14 sind, ist der Ausdruck Kap. 32, 49: עֲלֵה אֶל־הַר הָעֲבָרִים הַזֶּה הַר נְבוֹ אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ מוֹאָב אֲשֶׁר עַל פְּנֵי יְרֵחוֹ absichtlich gebildet, um zu vermitteln zwischen demjenigen in Num. 27, 12: עֲלֵה אֶל־הַר הָעֲבָרִים הַזֶּה und dem entsprechenden in Deut. 34, 1: וַיַּעַל — אֶל־הַר נְבוֹ רֹאשׁ הַפִּסְגָּה אֲשֶׁר עַל פְּנֵי יְרֵחוֹ. Der Verfasser von Kap. 31, 14—23 und Kap. 32, 48—52, wenn wir vorläufig Zusammenhang zwischen beiden Stücken annehmen, erzählt also nicht im Zusammenhange eines ihm eigenen selbständigen Werkes, indem er vielmehr die von ihm gegebenen Berichte nach rückwärts und vorwärts in das Gerüst eines älteren Werkes einzugliedern sucht. Wenn dieses aber einen längeren Bericht mit dem Abschied des Mose von seinem Volke, wie er Num. 27, 12—23. Deut. 33. 34, 1—9 erzählt wird, abschloß, so muß die Einschiebung,

durch welche der Erzähler von Deut. 31, 14—23; 32, 48—52 diesen abschließenden Abschnitt der älteren Schrift auseinandersprengte und dann wieder über dem Zwischeneingelegten zusammenschloß, umfänglicher gewesen sein, denn die bisher als sein Eigentum ermittelten Stücke, deren letztes ja nur der Wiederanknüpfung dient, und deren erstes unmittelbar hinter Num. 27, 23 rein unerträglich gewesen wäre. Wer nun erwägt, daß das älteste Werk mit der Volkszählung Num. 26 und mit der für den Fortbestand der Geschlechter und ihres Besitzes wichtigen Verordnung, welche die Bitte der Töchter Zelophchads veranlaßte (Num. 27, 1—11), den Punkt erreicht hatte, wo ihm nur noch der Abschied des Mose Num. 27, 12—23. Deut. 33. 34, 1—9 zu erzählen blieb; und zweitens bedenkt, daß zwischen Num. 27, 23 und Deut. 33. 34, 1—9 eine Reihe von Verordnungen, Maßnahmen und alten Urkunden eingesetzt ist, welche wieder mit einer durch die Töchter Zelophchads verursachten, die frühere Verordnung näher beschränkenden Verfügung schließt (Num. 36, 1—12), der wird, da das jetzige Deuteronomium von Kap. 1—28 erst später zwischeneingekommen ist, gegründeten Anlaß zu der Annahme haben, daß Deut. 31, 14 sich ursprünglich an Num. 36, 13 anschloß, daß der Verfasser von Deut. 31, 14—23 und 32, 48—52 und kein anderer es war, welcher Num. 28—36 zusammengestellt, mit Deut. 31, 14—23 in die Erzählung Num. 27, 12—23; Deut. 33. 34, 1—9 eingeschoben und die entstandene Unterbrechung durch das Stück 32, 48—52 wieder gut zu machen gesucht hat. Als Muster diente ihm dabei die älteste Schrift selber, indem er, wie sie von der Verordnung über die Töchter Zelophchads Num. 27, 1—11 durch den Befehl Jahves Num. 27, 12—14 zu der Bestellung Josuas Num. 27, 15—23 und von dieser durch das poetische Abschiedswort des Mose Deut. 33 zu der Erzählung von seinem Tode übergeleitet hatte, nun auch er von einer zweiten Verordnung in Betreff der Töchter Zelophchads Num. 36 durch den ähnlichen Befehl Jahves Deut. 31, 14, durch die Bestellung Josuas und durch ein anderes poetisches Abschiedswort des Mose Deut. 32, 1—43 in die Erzählung der älteren Schrift über Mose Tod zurückführte. Daß er bei seiner Ergänzung aus alten und zum Teil sehr wertvollen Urkunden und Überlieferungen schöpfte, dafür bietet Num. 33

einen von allen Kritikern anzuerkennenden Beleg. Wir dürfen demnach weiter gehen und sagen, daß der Verfasser von Deut. 1, 6 bis 4, 44, als er das selbständig überlieferte ursprüngliche Deuteronomium Deut. 5—28 mit dem überkommenen Buche Numeri in geordneten historischen Zusammenhang zu bringen unternahm, das Buch Numeri so vorfand, daß Deut. 31, 14—23 und Deut. 32, 48 bis 34, 9 seinen Abschluß bildeten, oder wenigstens Bestandteile seines Schlusses waren. So erklärt es sich, daß die Rede Deut. 1, 6 bis 4, 40, wo sie die Situation der deuteronomischen Gesetzgebung beschreibt, gleichmäßig Rücksicht nimmt auf das, was in Num. 27 wie in Deut. 31—34 darüber zu finden war. Ihr Verfasser wird es also auch gewesen sein, der Deut. 31, 14 ff. von Num. 36, 13 durch Einsetzung des Deuteronomiums abtrennte und den gestörten Zusammenhang durch die Rede Deut. 1, 6 bis 4, 40, namentlich in ihrem ersten Teile nach rückwärts neu zu knüpfen suchte. Bestätigt wird dieses dadurch, daß nicht bloß Num. 27, 12—23; 32, 1—5. 16—42 sich deutlich als die Quellen erkennen lassen, welche einem großen Teile der Erzählung in jener Rede zu Grunde liegen, sondern auch, was noch nicht genug beachtet ist, daß die Rede Mose Num. 32, 6—15 dem Verfasser jener Rede geradezu als Muster gedient hat, endlich aber dieses, was meines Wissens noch niemand erkannt hat, daß jener Verfasser den Widerspruch in der Zahl der Freistädte, welche nach Num. 35, 9—15 sich auf sechs belaufen soll, nach dem älteren deuteronomischen Gesetze Deut. 19 aber ursprünglich nur auf drei, dadurch zu heben sucht, daß er auf Grund von Num. 35, 14 folgert, die drei transjordanischen müsse Mose schon vor der Rede Deut. 5—28 bestimmt haben (Deut. 4, 41—43), wenn derselbe troß Num. 35, 9—15 in jener Rede (Deut. 19) nur die Festsetzung von dreien forderte, wie um so leichter annehmbar erschien, als jene Rede Deut. 5—28 von einer transjordanischen Eroberung, durch welche ein Teil Israels jenseits des Jordans zu wohnen gekommen sei, nichts wußte oder wenigstens nichts sagte (Deut. 4, 41—43).

Aber wie derjenige, welcher das alte Deuteronomium in den Schluß des früheren Buches Numeri einzusetzen unternahm, zu diesem Behufe Deut. 1 bis Kap. 4, 44 vorsetzte, um einen ge-

ordneten Übergang von Num. 27—36 zum Deuteronomium, Kap. 5—28, zu gewinnen, so hat er auch an dieses auf der anderen Seite Reden Mose angehängt, welche dazu dienen können, zwischen Deut. 28, 68. 69 und dem aufgesparten, nach der obigen Nachweisung mit Kap. 31, 14 beginnenden Schlusse des früheren Buches Numeri zu vermitteln. Denn zunächst die Rede Mose, welche Kap. 29. 30 folgt, und deren Einleitung Kap. 29, 1 ganz derjenigen Kap. 5, 1 nachgebildet ist, hat unser Verfasser nicht vorgefunden, da sie sich ganz und gar auf den Segen und Fluch zurückbezieht, welche in Kap. 28 geschrieben stehen, obwohl einige Eigentümlichkeiten in Gedanken und Ausdruck es wahrscheinlich machen, daß bei ihrer Abfassung ältere Sprüche und Weissagungen berücksichtigt wurden. Es kann sehr auffällig erscheinen, daß unser Verfasser das alte Deuteronomium und gerade sein Schlußkapitel Kap. 28 mit einer solchen Rede Mose begleitete, die auf den ersten Blick doch nur wieder dasselbe sagen konnte. Indessen wenn man genauer zusieht, so ergibt sich, daß die Rede sich gerade durch solche Elemente unterscheidet, die geeignet sind, in den aufgesparten Schluß des früheren Buches Numeri überzuleiten. Zunächst nämlich fällt der Satz Kap. 29, 3 auf: „und nicht hat euch Jahve ein Herz gegeben zu erkennen“ u. s. w., der in diesem Zusammenhange um so fremder erscheint, als der Gedanke gar keine weitere Verwendung findet; sodann dieses, daß offenbar in Nachahmung von Kap. 5, 3 nach der umgekehrten Seite hin mit Nachdruck Kap. 29, 13. 14 betont wird, der jetzt geschlossene Bund mit seinen Flüchen und dem Gelöbnisse Israels reiche über die jetzige Generation hinaus und werde sich an demjenigen zum Unheile kräftig erweisen, der in Zukunft meine, an seinen Inhalt nicht gebunden zu sein (V. 18—20). Endlich bildet einen Hauptteil dieser Rede die ferne Zukunft, nämlich die schließliche Bekehrung, Heimführung und endgültige Verherrlichung des in der Noth der Zerstreuung zur Erkenntnis gebrachten Israels (Kap. 30, 2—10); vorausgesetzt ist dabei, daß Israel nach anfänglichem Segen in einer späteren Generation unter den Fluch falle, der Kap. 29, 19—27 beschrieben war, und zwar so, daß des Übels der Zerstreuung in besonders gewichtiger Weise gedacht wurde. Dagegen wird im ursprünglichen Deuteronomium diese Zukunft nicht ins Auge gefaßt, indem der

Blick für den Fall des Ungehorsams über den Fluchzustand, mit dem er sich strafen wird, nirgends hinausreicht. Es ist daher entschieden Absichtlichkeit, wenn unser Verfasser sowohl in der einleitenden Rede Kap. 4, 29—31, als besonders in dieser ausleitenden das ursprüngliche Deuteronomium nach jener Seite hin zu ergänzen sucht. Fragen wir nun, worauf denn die Hervorhebung dieser drei Punkte gerade in der Rede Kap. 29. 30 abziele, so zeigt sich beim Blicke auf den nachfolgenden Abschnitt Kap. 31, 14 bis 32, 44, daß eben sein Verständnis auf solche Weise vorbereitet wird. Durch Kap. 29, 3 nämlich wird im voraus hingewiesen auf den gegenwärtigen Mangel rechter Erkenntnis in Israel, welcher nach Kap. 31, 14—23 den Anlaß zu dem in Kap. 32, 1—43 aufbewahrten Zeugnisse für die Zukunft gebildet hat, und auf die Thorheit des Volkes, welche in Kap. 32, 6. 15 ff. 28 gerügt wird. Wenn nämlich Israel jetzt in voller Erkenntnis würdigte, was Jahve nach Kap. 29, 1. 2. 4—6 an ihm gethan hat, so würde die Versündigung nicht möglich sein, welche Deut. 32, 1—43 als geschehen ins Auge faßt. Ferner entspricht sich die Art und Weise, wie Kap. 29, 13 ff. die Verbindlichkeit des heutigen Bundesschlusses und die Geltung seiner Flüche auch für die künftige Generation betont wird, und wie anderseits in dem Abschnitte Kap. 31, 14 bis 32, 43 das Strafschicksal einer künftigen abgöttischen Generation schon von Mose im voraus gezeichnet war. Und wenn endlich in der Voraussetzung, daß Israel zuerst Segen erfahren, dann dem Fluche verfallen werde, in Kap. 30, 1—10 von der endlichen Wendung des Fluchzustandes zum Heile die Rede war, so entspricht dieses augenfällig dem Umstande, daß sowohl nach Kap. 31, 20, als nach Deut. 32, 8—15 das Volk zuerst Segen haben, dann nach Kap. 31, 17. 18 und Kap. 32, 19—33 für seinen Abfall unter den äußersten Fluch kommen wird und daß Deut. 32, 34—43 als Frucht der durch den Fluch erzielten Besinnung eine endliche Wiederannahme Israels durch Jahve ins Auge gefaßt ist, zu deren Herbeiführung nach Kap. 31, 19. 21 und Kap. 32, 2. 3 das prophetische Lied Mose als Bußpredigt mithelfen sollte.

So ist denn diese Rede ganz dazu angethan, den Abschnitt Kap. 31, 14—23, sofern er Einleitung zu Kap. 32, 1—43 ist, und

das dadurch eingeleitete Lied mit dem ursprünglichen Deuteronomium Kap. 5—28 in Zusammenhang zu setzen. Aber jener Abschnitt enthält auch die Bestellung Josuas, welche ihn an Mose Statt zum Führer Israels macht und durch Verheißung des göttlichen Beistandes für seinen Beruf ermutigt (Kap. 31, 23). Um auch nach dieser Seite hin wieder in den Zusammenhang der Erzählung über den Abschied des Mose von seinem Volke, wie sie das ursprüngliche Buch Numeri gab, zurückzulenken, läßt unser Verfasser auf die Rede Kap. 29. 30 eine neue folgen Kap. 31, 1—8, die sowohl nach Num. 27, 15—23 als nach Deut. 31, 14. 23 gebildet ist. Denn der Ausdruck Kap. 31, 2. 3 nimmt auf das Wort Jahves Num. 27, 12, auf das Wort Mose Num. 27, 17 und auf das Wort Jahves Num. 27, 18—21 als ein schon erfolgtes Bezug. Dagegen ist Kap. 31, 7. 8, wo nach Sam. Vulg. Syr. für תָּבוֹא zu lesen ist תָּבִיא, eine buchstäbliche Entlehnung aus Deut. 31, 23, und wenn zufolge der obigen Erörterung unser Verfasser den Ausdruck Kap. 3, 28 gebildet hat, um zwischen der Beauftragung Josuas durch Mose, welche Num. 27, 19. 23, und zwischen der durch Jahve, welche Deut. 31, 14. 23 erwähnt ist, zu vermitteln, so bleibt er nur sich treu, wenn er Kap. 31, 1—8 vor einer Volksversammlung, der er zugerufen חִזְקוּ וְאִמְצוּ (V. 6), Mose den Josua herbeirufen und zu ihm sagen läßt: חֲזַק וֶאֱמָץ (V. 7). Ehe der Verfasser aber nun den vorbehaltenen Schluß des früheren Buches Numeri brachte, erzählte er noch Kap. 31, 9—13, welche Fürsorge Mose getroffen, um dem feierlichen Akte der deuteronomischen Gesetzespromulgation auch für die Zukunft nachhaltige Wirkung zu sichern; V. 9 ist da bloße Einleitung, und alles Gewicht liegt auf dem Befehle, daß alle sieben Jahre das jetzt zuerst vorgetragene Gesetz durch neuen Vortrag vor dem versammelten Volke in der Kenntnis Israels erhalten werde. Zu dem Ende mußte es geschrieben und unter den Händen derer sein, welche den leitenden Mittelpunkt der Volksversammlung bildeten, weshalb denn auch dieses beides in V. 9 angedeutet wird.

Damit stehen wir vor dem uns hier vor allem angehenden Abschnitte Kap. 31, 14 bis 32, 52. Nachdem wir durch vorläufigen Überblick erkannt haben, daß der Verfasser des jetzigen Deuteronomiums in Kap. 31, 14 bis 34, 12 den Schluß des

früheren Buches Numeri zum Schlusse des nunmehr mit dem Deuteronomium als zweitem Teile organisch verbundenen Buches umgestaltet habe und wie er es anfing, das überkommene ursprüngliche Deuteronomium Kap. 5—28 in den geschichtlichen Fortschritt des Buches Numeri einzugliedern, müssen wir den Abschnitt Deut. 31, 14 bis 32, 52 nach dem Verhältnisse seiner einzelnen Teile genauer ins Auge fassen und besonders die Frage zu beantworten suchen, was dem Schlusse des früheren Buches Numeri angehöre und was dem Verfasser des jetzigen Deuteronomiums. Das Hauptmittel der Entscheidung bietet nur noch die Verschiedenheit der Schreibweise, deren Aufzeigung zu gleicher Zeit die nachträgliche Probe sein wird für die Richtigkeit unserer früheren Scheidung des Abschnittes Deut. 31, 14—23; 32, 48—52 von dem übrigen Deuteronomium. Übrigens hat es hier keinen Wert, zwischen der Schreibweise des ursprünglichen Deuteronomiums und der seines Einordners zu unterscheiden, da der letztere jene nicht bloß darin nachahmt, daß er vorzugsweise Reden des Mose gebraucht, um vorn und hinten das überkommene Deuteronomium zu verbinden, sondern sich auch alle hervorstechenden Eigentümlichkeiten, welche den Stil dieses Buches von dem der übrigen Bücher unterscheiden, so sehr zu eigen gemacht hat, daß selbst Graf noch den Verfasser von Deut. 5—28 mit dem von Deut. 1—4 identifizieren zu müssen meinte.

Ein ebenso wichtiges Indizium, wie der Gebrauch der Namen Jahve und Elohim bei der Scheidung der Quellen in der Genesis darbietet, ist für die Aussonderung dessen, was dem Deuteronomium nicht angehört, der Umstand, daß dasselbe nie den Namen בְּנֵי יִשְׂרָאֵל für das Volk gebraucht. Dasselbe geschieht nur in den Über- und Unterschriften Kap. 1, 3; 4, 44. 46; 28, 69, während dagegen Kap. 3, 18; 24, 7; 23, 18 jener Ausdruck nur den Teil vom Ganzen bezeichnet und בְּנֵי יִשְׂרָאֵל an letzter Stelle nicht anders gemeint ist, als בְּנוֹת יִשְׂרָאֵל ebendas. und בְּתוּלַת יִשְׂרָאֵל Kap. 22, 19. Wo in der Erzählung das Volk mit diesem Ausdrucke bezeichnet wird, kann man sicher sein, daß hier eine citierte oder aufgenommene Quelle redet, wie Kap. 10, 6. Abgesehen von Kap. 32, 8; 33, 1; 34, 8. 9 finden wir denselben aber konstant in Kap. 31, 14—23, nämlich V. 19. (bis) 22. 23, sodann wieder in

Kap. 32, 48—52, nämlich V. 49. 51. (bis) 52. Der letztere Abschnitt ist bei seiner Einheitlichkeit dadurch sofort als nichtdeuteronomisch gekennzeichnet, aber auch der erstere. Denn Kap. 31, 23, wo der betreffende Ausdruck vorkommt, gehört mit Kap. 31, 14. 15 zusammen und Kap. 31, 22. 19 lassen sich außer Zusammenhang mit den je vorhergehenden Versen nicht denken. Dagegen ist dem Deuteronomium die Bezeichnung כָּל־יִשְׂרָאֵל eigen, welche sich im Pentateuch sonst nur Ex. 18, 25 nach der Präposition מִן mit Nachdruck und Num. 16, 34 mit einem beschränkenden Relativsatze gesetzt findet, dagegen im Deuteronomium allein bei der doch sehr spärlichen Erzählung Kap. 1, 1; 5, 1; 27, 9; 29, 1; 31, 1. 7. 11 (bis), im Buche Josua gar 17mal angetroffen wird. Hiernach dürfen wir Kap. 32, 45—47 sofort für deuteronomisch halten. Daß Kap. 31, 14—23 nicht deuteronomisch sei, bestätigt sich nun durch eine Reihe anderer Erscheinungen; zuerst die, daß hier in der Erzählung Jahve redend eingeführt wird, während das Deuteronomium zwar den Mose auf Jahves Befehl reden und seinerseits sich auf Worte Jahves zurückbeziehen oder solche auch direkt anführen läßt, nie aber Jahve unmittelbar redend vorführt; sodann die, daß V. 14. 15 von der Stiftshütte und der Wolkensäule geredet wird (welche letztere dem Verfasser von Deut. 1—4 allerdings nach Kap. 1, 33 nicht unbekannt ist), während das Deuteronomium in der Erzählung der Wolkensäule nie, und wenn auch der Lade des Bundes, so doch der Stiftshütte überhaupt nicht gedenkt.

Ferner הִתְיַצֵּב V. 14 findet sich im Deuteronomium nur vom Stand behalten Kap. 7, 24; 9, 2; 11, 25 und Josua 1, 5, während es in den vorderen Büchern im Sinne von „sich aufstellen“ sehr üblich ist und gerade so wie hier V. 14 in Num. 11, 16 und überhaupt bei Entgegennahme von Offenbarungen Jahves Ex. 19, 17; 34, 5 sich wiederfindet. In V. 16 steht הִנֵּה mit Suffix, um auf Künftiges hinzuweisen; so kommt es nie im Deuteronomium vor, obwohl וְהִנֵּה Kap. 13, 15; 17, 4; 19, 18, aber in derselben Formel, und Kap. 1, 10 mit Suffix angetroffen wird. Der Ausdruck הָעָם הַזֶּה steht im Deuteronomium nur noch Kap. 5, 25, dagegen im Exodus zehnmal, in Numeri vierzehnmal; זָנָה אַחֲרֵי פ״, wofür im Deuteronomium הָלַךְ אַחֲרֵי gesagt

wird, findet sich von der Hingabe an andere Mächte als Jahve Ex. 34, 13 f. Lev. 17, 7; 20, 5 f. Num. 15, 39, aber außer hier nie im Deuteronomium. Der Ausdruck אֱלֹהֵי נֵכָר, hier gewählt mit Bezug auf אֵל נֵכָר Kap. 32, 12, findet sich mit Artikel Gen. 35, 2. Jos. 24, 23, ohne Art. Jos. 24, 20; עָזַב vom Verlassen Jahves entscheidet nicht, da es außer hier und Jos. 24, 16 auch in Deut. 28, 20 gebraucht ist.

Ferner הֵפֵר, das in Leviticus und Numeri vom Brechen des Bundes, göttlichen Befehles (Num. 15, 31), menschlicher Pflichten, wie namentlich in Num. 30, gesagt wird, fehlt im Deuteronomium. Selbst die Formel בַּיּוֹם הַהוּא, wofür das Deuteronomium regelmäßig בָּעֵת הַהִיא sagt, kommt zwar Kap. 21, 23; 27, 11 vor, aber nur in dem Sinne „an demselben Tage", nicht in dem weitschichtigeren „in jener Zeit", wie hier V. 17. Auf הִסְתִּיר פָּנָיו V. 17 darf man kein Gewicht legen, da diese Formel im ganzen Pentateuch nicht begegnet und hier im Hinblicke auf Deut. 32, 20 gewählt worden ist. Ebensowenig auf den Ausdruck רָעוֹת רַבּוֹת וְרָעוֹת V. 17. 21 und הָרָעוֹת V. 17, welcher mit Rücksicht auf Deut. 32, 23 gewählt ist, sonst aber im Pentateuch nicht vorkommt. Es ist allerdings beachtenswert, daß, während im Kap. 31, 17—21 konstant der Plural gebraucht wird, in demselben Sinne Kap. 31, 29 der Singular הָרָעָה erscheint. Der Ausdruck פָּנָה אֶל־ V. 18, wie er Lev. 19, 31; 20, 6 in ähnlichem Zusammenhange und Lev. 19, 4 ebenso wie hier von der Hingabe an Götzen vorkommt, findet sich so im Deuteronomium nicht, obwohl die beiden Stellen Kap. 29, 17; 30, 17, wo das Verbum פָּנָה vom Herzen prädiciert wird, im Hinblick auf unsere Stelle gebildet zu sein scheinen. In V. 19 steht שִׂים בְּפִי wie Ex. 4, 15. Num. 22, 38; 23, 5. 12. 16, während das Deuteronomium an der einzigen Stelle, wo der Ausdruck paßte, das seltenere נָתַן בְּפִי gebraucht (Kap. 18, 18); הָיָה לְעֵד בְּ׳ V. 19 steht hier im Pentateuch zuerst und mit Rückblick darauf erst auch V. 26. Das Wort נִאֵץ V. 20 findet sich im Deuteronomium nicht, begegnet uns aber Num. 14, 11. 23; 16, 30; ganz singulär ist עָשָׂה יֵצֶר V. 21 und im Deuteronomium jedenfalls das in den vorderen Büchern öfters gebrauchte בְּטֶרֶם und טֶרֶם. Wir dürfen es hiernach als reichlich erwiesen ansehen, daß Kap. 31, 14—23 nicht von dem Verfasser

des jetzigen Deuteronomiums herrührt, vielmehr aus dem früheren Schlusse des Buches Numeri aufgenommen ist. Dennoch ist an einer Stelle, welche selbst der Sorgfalt Knobels entgangen ist, die Hand des Deuteronomikers zu bemerken. Wenn Knobel nämlich (auf S. 321) den 16. Vers umschreibt „und den Fremdgöttern des Landes, wohin es komme, nachhuren“, so hat er weder das בְּקִרְבּוֹ erklärt, welches er doch unmöglich auf הָאָרֶץ zurückbeziehen konnte, oder, wie Keil gar versucht, auf שָׁמָּה, wo es dann bedeuten soll „mitten hinein“, noch auch den ungeheuerlichen Ausdruck „Fremdgötter seines künftigen Landes“ gerechtfertigt. Denn אֱלֹהֵי נֵכָר sind Götter, welche nicht dem eigenen Lande, sondern der Fremde, dem Auslande angehören; das Land aber, von welchem hier geredet wird, ist durch den Relativsatz als das Israel eigene, im Gegensatze zur Fremde bezeichnet. Erinnert man sich aber, daß das Deuteronomium Israels Land 6mal bezeichnet mit: das Land אֲשֶׁר אַתָּה עֹבֵר שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ oder אֲשֶׁר אַתֶּם עֹבְרִים וְגוֹ׳ und 8mal ebenso nur mit Anwendung von בּוֹא statt עֹבֵר, so liegt die Vermutung nahe, daß der Ausdruck הָאָרֶץ אֲשֶׁר הוּא בָא שָׁמָּה erst vom Deuteronomiker zugesetzt sei. In den oben summierten Stellen folgt freilich überall לְרִשְׁתָּהּ auf שָׁמָּה; indessen, da bei hier folgendem בְּקִרְבּוֹ der Satz sonst gar zu schwerfällig geworden wäre und der Deuteronomiker wenigstens in Kap. 3, 21 das לְרִשְׁתָּהּ bei jener Formel fortgelassen hat, so kann dieses Fehlen von לְרִשְׁתָּהּ der Annahme, daß הָאָרֶץ אֲשֶׁר הוּא ב׳ שׁ׳ von jenem Schriftsteller eingesetzt sei, keine Schwierigkeiten bereiten. Dieselbe wird aber von einer andern Seite notwendig, sofern erst durch Weglassung dieser Worte ein klarer und zusammenhängender Sinn entsteht. Denn dann steht בְּקִרְבּוֹ, welches in jedem Falle auf הָעָם הַזֶּה zurücksieht und mit dem im V. 17 folgenden בְּקִרְבִּי verglichen sein will, in richtigem Gegensatze zu נֵכָר. Das ist die Sünde des Volkes, daß es der Fremde angehörige Götter in seiner Mitte nicht bloß zuläßt, sondern auch ihnen zuliebe sich Jahve entzieht. Und diese Auffassung bestätigt sich, wenn wir die schon oben angeführten, hier zunächst in Betracht kommenden Stellen Gen. 35, 2, Jos. 24, 20. 23 vergleichen, wovon die letzten beiden und unsere Stelle offenbar in Beziehung auf einander stehen. Gen. 35, 2 heißt es אֱלֹהֵי הַנֵּכָר אֲשֶׁר בְּתוֹכְכֶם; Jos. 24, 23: אֱלֹהֵי הנ״ א״ בְּקִרְבְּכֶם, und da

in diesen Stellen das Relativ dem Artikel entspricht, welcher hier fehlt, so muß unser Ausdruck lauten אֱלֹהֵי נֵכַר בְּקִרְבּוֹ. Es ist nun leicht zu sehen, weshalb der Deuteronomiker jene Näherbestimmung הָאָרֶץ אֲ׳ הוּא בָא שָׁמָּה einschob, nämlich um hervorzuheben, daß nicht etwa schon jetzt in Israels Mitte fremde Götter geduldet seien, sondern daß die Gefahr von den neuen Göttern drohe, welche Israel mit seinem Einkommen in das verheißene Land werde kennen lernen; denn nach Deut. 32, 17: אֱלֹהִים לֹא יְדָעוּם und חֲדָשִׁים מִקָּרֹב בָּאוּ und לֹא שְׂעָרוּם אֲבֹתֵיכֶם konnte der Verfasser von Kap. 31, 14—23 mit seinen אֱלֹהֵי נֵכַר und אֱלֹהִים אֲחֵרִים V. 18. 20 keine anderen meinen, als welche bei der zukünftigen Niederlassung in Kanaan kennen gelernt würden.

Hat hiernach der Deuteronomiker in den herübergenommenen Schluß des Buches Numeri erklärende Glossen eingestreut, wo es der beabsichtigte Zusammenklang mit anderen Stücken wünschenswert machte, so darf es nicht befremden, daß er auch längere Sätze selbständig zwischenschiebt, die dazu dienen, das Verhältnis zwischen seiner Erzählung und der aufgenommenen fremden klar zu stellen. Dieses ist der Fall zunächst bei dem Abschnitte Kap. 31, 24—29, welchen ich ganz dem Deuteronomiker beilege, in entschiedenem Widerspruch gegen Knobel, welcher V. 24—26 dem Deuteronomiker abspricht, während allerdings über V. 27—29 kein Zweifel ist. Der singuläre Ausdruck עָרְפְּ הַקָּשֶׁה entspricht dem deuteronomischen הַקְשָׁה עָרְפְּ Kap. 10, 16; קְשִׁי Kap. 9, 26; קְשֵׁה עֹרֶף Kap. 9, 6. 13, allerdings auch im selben Zusammenhange Ex. 32, 9; 33, 3. 5; 34, 9. Der andere מַמְרִים הֱיִתֶם עִם יְ׳ יָ ist spezifisch deuteronomisch Kap. 9, 7. 24, woselbst auch ähnliche Zeitbestimmungen, wie hier damit verbunden sind. Die Aufforderung V. 28 הַקְהִילוּ אֵלַי hat ihres Gleichen Kap. 4, 10; זִקְנֵי שִׁבְטֵיכֶם וְשֹׁטְרֵיכֶם ist ähnlich wie Deut. 29, 9: שִׁבְטֵיכֶב זִקְנֵיכֶם וְשֹׁטְרֵיכֶם; הֵעִיד בְּפ׳ אֵת הַשָּׁמַיִם וְאֶת־הָאָרֶץ steht ebenso im Pentateuch nur Deut. 4, 26; 30, 19 und ohne den Akkusativ in gleichem Zusammenhange Deut. 8, 19 und 32, 46. Ferner הַשְׁחִית absolut gesetzt von der Verkehrung des Verhaltens zu Jahve findet sich nur noch Deut. 4, 16. 25, während die übrigen Bücher שִׁחֵת gebrauchen (Ex. 32, 7 = Deut. 9, 12; und Deut. 32, 5). In gleichem Zusammenhange begegnet uns סוּר מִן הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר צִוִּיתִי nur noch Deut.

9, 12. 16 = Ex. 32, 8; Deut. 11, 18 und in ähnlicher Wendung סוּר Deut. 5, 29; 17, 11. 20; 28, 14; „der Weg, welchen befohlen" Deut. 5, 30; 13, 6; und סוּר absolut Kap. 11, 16; 17, 17, mit מֵאַחֲרֵי Kap. 7, 4. Die Redensart עָשָׂה אֶת־הָרַע בְּעֵינֵי יְהֹוָה לְהַכְעִיסוֹ findet sich nur noch Deut. 4, 25; 9, 18. Endlich מַעֲשֵׂה יְדֵי פּ״ als Bezeichnung von Götterbildern findet sich außer Deut. 27, 15; 4, 28 nur hier im Pentateuch, während derselbe Ausdruck sonst, auch im Deuteronomium, das Geschäft und die Hantierung des Menschen bezeichnet.

Wenn hiernach Kap. 31, 27—29 unzweifelhaft deuteronomisch ist, so muß doch auch wohl V. 26, welcher in kausaler Verknüpfung damit steht, und dann auch V. 24. 25, ohne welche das Folgende nicht zu denken ist, von vornherein für deuteronomisch gelten, und nur gewichtige Gründe könnten uns bestimmen, Knobel zu glauben, wenn er behauptet, V. 24—26 gehöre zu Kap. 31, 14—23. Er sagt S. 320, צַד V. 26 sei nicht deuteronomisch; aber er bringt keine Stelle bei, wo der Deuteronomiker diesen Ausdruck hätte anwenden können und einen anderen vorgezogen hätte. Er beruft sich für die Formel וַיְהִי כְּכַלּוֹת לִכְתֹּב V. 24 auf Num. 16, 31; Ex. 31, 18, bemerkt aber selbst, daß auch Jos. 8, 24; 10, 20, und hätte nicht übersehen sollen, daß auch Deut. 20, 9 sie sich findet. Oder ist für den Infinitiv לָקוֹחַ Ex. 13, 3 eine bessere Parallele, als שָׁמוֹר Deut. 5, 12; 16, 1; שָׁמוֹט Kap. 15, 1; זָכוֹר Kap. 24, 9; 25, 17? Was aber den Ausdruck V. 28 הַלְוִיִּם נֹשְׂאֵי אֲרוֹן בְּ״ anlangt, so ist zu bemerken, daß אֲרוֹן בְּרִית יְ׳ nur hier und V. 26. V. 9; 10, 8. Jos. 3, 3. 7; 4, 18; 6, 8; 8, 33, sonst im Pentateuch nur Num. 10, 33; 14, 44 vorkommt, der ähnliche Ausdruck אֲרוֹן הַבְּרִית nur Jos. 3, 6. 8. 11; 4, 9; 6, 6, mit doppeltem Artikel Jos. 3, 14 und הָאָרוֹן בְּרִית יְ׳ Jos. 3, 17 sich findet. Da ferner das Deuteronomium keinen Unterschied macht zwischen Leviten und levitischen Priestern, so wird der nach Deut. 10, 8 gebildete Ausdruck נֹשְׂאֵי אֲרוֹן בְּ״, der sich in den vorderen Büchern nicht findet, als deuteronomisch zu gelten haben, wo er vorkommt, mag vorhergehen „die Priester, die Levisöhne" wie Kap. 31, 9, oder die „levitischen Priester" wie Jos. 8, 33; 3, 3 oder „die Leviten" wie hier, oder „die Priester", wie Jos. 3, 8. 13. 14. 15. 17; 4, 9. 10. 16. 18, oder ohne vorhergehende Subjektsbezeichnung

wie Jos. 3, 15. Knobel beruft sich freilich auf Kap. 10, 8, welche Stelle nicht deuteronomisch sei. Aber dieses ist handgreiflich falsch, da nur Kap. 10, 6. 7 ein späterer Zusatz ist, dagegen Kap. 10, 8. 9 unmittelbar mit Kap. 10, 1—5 zusammengehört, indem der Verfasser des Deuteronomiums bemerklich machen will, daß sowohl die Bundeslade als Aufbewahrungsort der Bundestafeln, wie die Einsetzung der Leviten als des die Bundeslade mit ihrem Inhalte hütenden Stammes beide aus der Zeit datieren, wo die neuen Bundestafeln als Sinnbild des erneuerten Bundes in Israels Besitz kamen. Daß Kap. 10, 8. 9 mit Kap. 10, 1—5 und nicht mit Kap. 10, 6. 7 zusammengehört, ergibt sich abgesehen von allen anderen Gründen schon daraus, daß Kap. 10, 8. 9 wie Kap. 10, 1–5 Bestandteil der erzählenden Rede des Mose ist, dagegen Kap. 10, 6. 7 Fragment einer alten Urkunde, deren Reste sich noch im Buche Numeri zusammenlesen lassen, und welche objektiv über Israels Wüstenzug berichtet. Demnach erweisen sich die von Knobel benützten Thatsachen als ebensoviel Beweise für den deuteronomischen Charakter von Kap. 31, 24—26. Ich füge noch zwei andere hinzu. Die Formel עַד תֹּם mit rückbezüglichem Genetivsuffixe wie hier V. 24 findet sich im Pentateuch nur Deut. 2, 15, und wenn man die Anlage des Satzes V. 24: וַיְהִי כְּכַלּוֹת — עַד תֻּמָּם vergleicht mit Jos. 8, 24; 10, 20, welche ebenfalls mit וַיְהִי כְּכַלּוֹת anfangen und mit עַד תֻּמָּם schließen, so wird man nicht zweifeln, hier denselben behaglichen deuteronomischen Stil zu sehen. Sodann finden wir in V. 24 den Ausdruck הַתּוֹרָה הַזֹּאת, welcher nur Num. 5, 30 von einer bestimmten, eben dargelegten Vorschrift außerhalb des Deuteronomiums im Pentateuche vorkommt. Im Deuteronomium hat er eine technische Bedeutung und bezeichnet das alte Deuteronomium von Kap. 5—28; so steht er Kap. 1, 5; 4, 8. 44; 31, 9. 11 mit מִשְׁנֵה vorher Kap. 17, 18; die Formel דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת Kap. 27, 26, mit כֹּל vorher wie hier Kap. 17, 19; 28, 58; 27, 3. 8; 29, 28; 31, 12; 32, 46. Und während im alten Deuteronomium Kap. 28, 61 סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֹּאת, steht bei unserem Einordner des Deuteronomiums, als eines vorgefundenen Buches, charakteristisch wie in Kap. 31, 26, סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה „dieses Gesetzbuch“ Kap. 29, 20; 30, 10.

Es wird hiermit außer Zweifel gestellt sein, daß Kap. 31,

24—29 ganz dem sogenannten Deuteronomiker gehört, und es fragt sich nur noch um den bisher außer acht gelassenen V. 30. Freilich wenn man V. 28 liest: „Versammelt mir eure Ältesten, daß ich reden möge vor ihren Ohren folgende Worte und Himmel und Erde gegen sie zu Zeugen nehme" und dann V. 30: „Und es redete Mose vor den Ohren der ganzen Versammlung Israels die Worte des folgenden Liedes", und wenn man dann sofort Kap. 32, 1 Himmel und Erde zum Aufmerken angerufen findet, so wird man zu der Annahme berechtigt sein, V. 30 rühre von eben demselben Verfasser her, der V. 28 geschrieben hat, und die Formel עַד תֻּמָּם, die oben als deuteronomisch nachgewiesen wurde, bestätigt dieselbe. Dennoch meint Knobel, V. 30 gehöre der älteren Schrift an und sei als Fortsetzung von Kap. 31, 16—22 zu betrachten. Dieses ist schon an sich eine unglückliche Vermutung, da V. 22 mit den Worten schließt: „und er lehrte das Lied die Kinder Israel"; damit ist ausgeführt, was Jahve in V. 19 befohlen hatte, und es wäre doch sonderbar, wenn nun fortgefahren würde, Mose habe vor einer Versammlung Israels, von der noch nichts gesagt war, die Worte dieses Liedes bis zu Ende vorgetragen. Eben solches Unglück hat Knobel mit dem sprachlichen Grunde, den er als Beweis anführt, daß קְהַל יִשְׂרָאֵל nicht deuteronomisch sei. Die Wahrheit ist nämlich diese, daß jener Ausdruck ebensowenig wie der andere קְהַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל irgendwo im ganzen Pentateuch vorkommt. Wohl aber findet sich כָּל־קְהַל יִשְׂרָאֵל außer Lev. 16, 17, wo es notwendig ist, weil es die ganze versammelte Gemeinde im Gegensatze zu Ahron und seinem Hause bezeichnet, nur beim Deuteronomiker, nämlich Kap. 5, 19: כָּל־קְהַלְכֶם in der Anrede an יִשְׂרָאֵל (Kap. 5, 2), und Jos. 8, 35. Dagegen heißt es Ex. 12, 6 einzig כָּל־קְהַל עֲדַת יִשְׂרָאֵל und Num. 14, 5 ebenso einzig כָּל־קְהַל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, und da nun der Deuteronomiker weder je den Ausdruck עֵדָה, der in den vorderen Büchern Regel ist, noch auch den anderen בְּנֵי יִשְׂרָאֵל gebraucht, so weiß ich nicht, wie er das durch die Aufforderung V. 28a הַקְהִילוּ אֵלַי und ihre Erfüllung zu stande Gekommene anders hätte nennen sollen als כָּל־קְהַל יִשְׂרָאֵל; es ist dieses der einzige der deuteronomischen Sprache homogene Ausdruck für die Sache.

Hat sich nunmehr herausgestellt, daß dem Deuteronomiker der

ganze Abschnitt Kap. 31, 24—30 gehört, daß derselbe also, wie er in V. 16 eine erklärende Näherbestimmung einschob, so auch nach V. 23 den Fluß der älteren Erzählung unterbrochen hat, so fragen wir, was er denn mit dem zwischeneingeschobenen eigenen Stücke gewollt hat. Zunächst beachten wir, daß er sowohl V. 14—23 in Erinnerung hat, als auch auf Kap. 32, 1 vorblickt; das letztere ergibt sich aus dem schon erwähnten engen Zusammenhange von V. 28 mit Kap. 32, 1. Für das erstere zeugt einerseits der Umstand, daß der Satz: אָעִידָה בָּם וְגוֹ׳ כִּי יָדַעְתִּי אַחֲרֵי מוֹתִי V. 28. 29 offenbar den anderen V. 21: וְעָנְתָה הַשִּׁירָה הַזֹּאת לְפָנָיו לְעֵד — כִּי יָדַעְתִּי אֶת־יִצְרוֹ הַיּוֹם בְּטֶרֶם וְגוֹ׳ כִּי וְגוֹ׳ frei wiedergibt, so zwar, daß sein Gedanke von Jahve auf Mose übertragen und das, was das Lied nach V. 21 dem abtrünnigen und bestraften Israel der Zukunft bezeugen soll, auch schon als beabsichtigte Wirkung seines Vortrages durch Mose in der Gegenwart erscheint. Indessen wird in Übereinstimmung mit V. 16 sowohl V. 27 als V. 29 hervorgehoben, daß der im Liede besprochene Abfall erst der von Moses Tode an zukünftigen Zeit angehöre. Andererseits ist וְהָיָה שָׁם בְּךָ לְעֵד V. 26 offenbar absichtlich aus V. 19 heraufgenommen; dort wird aufgeschrieben, gelehrt zu dem Zwecke, daß das Geschriebene und Gelehrte als Zeuge diene; hier wird überreicht und hinterlegt, damit das Überreichte als Zeuge diene. Aber was dort von dem Liede ausgesagt war, erscheint hier nun übertragen auf das von Mose geschriebene Gesetzbuch, und so dient demnach dieser deuteronomische Abschnitt Kap. 31, 24—30 dazu, die Thatsache, welche sein Verfasser zu berichten hat, nämlich daß Mose das in Deut. 5—28 enthaltene Gesetz schriftlich seinem Volke hinterlassen habe, mit der anderen, welche das alte Buch Numeri berichtete, nämlich daß Mose das Lied Deut. 32, 1—43 als Zeugnis über den Abfall und die Strafe des späteren Israel seinem Volke hinterlassen habe, in enge Beziehung zu setzen. Wir sehen also auch hier den Einordner des Deuteronomiums, wie überall in den ihm angehörenden Stücken, bemüht, organischen Zusammenhang herzustellen zwischen dem ursprünglichen Deuteronomium, welches auf das Buch Numeri keine Rücksicht nahm, und dem ursprünglichen Buche Numeri, welches für die deuteronomische Gesetzgebung keinen Raum hatte. Dies be-

stimmt sich noch näher, wenn wir den deuteronomischen Abschnitt Kap. 31, 9—13 mit diesem zusammenstellen. Indem nämlich der letztere anhebt: „und es geschah, als Mose damit zu Ende gelangt war, die Worte dieses Gesetzes bis zu ihrem vollen Umfange in ein Buch zu schreiben" (V. 24), bezieht er sich auf eine frühere Erwähnung dessen, daß Mose das deuteronomische Gesetz überhaupt geschrieben habe, zurück, und diese finden wir oben in Kap. 31, 9. Aber wie wir schon sahen, will der Verfasser in dem Abschnitte Kap. 31, 9—13 nur sagen, daß Mose das mündlich vorgetragene deuteronomische Gesetz Kap. 5—28 außerdem auch geschrieben habe, damit auch nach seinem Tode alle 7 Jahre der mündliche Vortrag desselben wiederholt werden könne. Nicht aber ist das seine Meinung in V. 9, Mose habe unmittelbar nach den Worten Kap. 31, 1—8 sich an das Aufschreiben des Gesetzes gemacht, vielmehr liegt es ihm ganz ferne, diese schriftliche Thätigkeit des Mose als bestimmten Punkt innerhalb der Chronologie der letzten Tage des Mose zu fixieren. Er setzt bei jenem Ausdruck nur voraus, daß eine solche Thätigkeit stattgefunden habe. Dagegen fixiert er nun in V. 24 absichtlich und bestimmt den Moment, wo jene schriftliche Thätigkeit des Mose mit der Vollendung des deuteronomischen Gesetzbuches zum Abschluß gekommen war, um zu sagen, daß Mose da das fertig gewordene Buch den Leviten mit dem doppelten Befehle überreicht habe, erstens dasselbe zur Seite der Bundeslade zu hinterlegen (V. 26), welche selbst nach Kap. 10, 5 das göttliche Denkmal des einst gebrochenen und wiederhergestellten Bundes in sich barg, und zweitens eine Volksversammlung zu berufen, damit er derselben feierlich das V. 19—22 erwähnte Lied vortrage. Der Erzähler will also diese beiden Stücke, so weit es möglich war, zu einem einzigen Akte verbinden, die feierliche Hinterlegung des von Mose geschriebenen Gesetzbuches, welches er vorher wiedergegeben hat, und den ersten feierlichen Vortrag des im alten Buche Numeri nach seiner Entstehung beschriebenen und nach seinem Wortlaute aufbewahrten Liedes Mose. Er konnte das, weil beide Werke des Mose den gleichen Zweck verfolgten, nach dem Tode ihres Verfassers Zeugen für Israel zu sein. Denn das schriftlich gemachte deuteronomische Gesetz war als authentische von Mose selbst herrührende Urkunde

über den fordernden Willen Jahves im stande, auch nach seinem Tode fortwährend dem gegen den göttlichen Willen anzustreben geneigten Israel, gegenüber jeder willkürlichen Abschwächung oder Verdrehung zu bezeugen und sicher zu stellen, was Jahves durch Mose geoffenbarter Wille sei. Daß es hierzu gegeben sei, als Israel im Begriffe stand, ohne Mose in sein Land zu ziehen, bezeugte es selbst überall und hat sein Einordner in den von ihm hinzugefügten Reden vorher und nachher überall betont. Andererseits daß das von Mose herrührende Lied als ein Zeugnis für die Zukunft zu dienen bestimmt sei, bezeugte das alte Buch Numeri selbst, in welchem es auf den Deuteronomiker gekommen war. Und noch mehr, auch der Inhalt des Zeugnisses auf beiden Seiten forderte zur Verbindung auf. Denn das Lied beruhte nach dem alten Buche Numeri auf der Zuvorerkenntnis Jahves, daß Israel den Bund brechen und seine Verpflichtung gegen Jahve abwerfen werde (V. 16); und eine schriftliche Hinterlassung des Israel bekannt gemachten fordernden Willens Jahves konnte ja nur in der Erkenntnis stattfinden, daß in Israel die Neigung vorhanden sei, denselben zu vergessen und sich ihm zu entziehen; und wenn ferner nach dem alten Buche Numeri das Lied dienen sollte, Israel in seiner Nichtbeachtung der Verpflichtung gegen Jahve die Ursache seines künftigen Unglückes erkennen zu lehren, so verband sich damit das schriftlich hinterlassene Gesetz des Mose und lehrte, welches die Verpflichtung sei, deren Beachtung Segen wirke und deren Nichtbeachtung den Fluch gebracht habe. Es lag also nahe, die feierliche Übergabe der Gesetzesschrift durch Mose, diese seine letzte Mitteilung des Gesetzes, und den mündlichen Vortrag jenes Liedes, als erste Mitteilung desselben zu Momenten eines Aktes zu machen.

Und daß in der That der Deuteronomiker durch diese Beziehungen zwischen beiden Stücken hierzu veranlaßt worden ist, ergibt sich nun zweifellos daraus, daß er V. 26 von der Gesetzesschrift mit Anwendung des Ausdruckes V. 19b sagt, sie solle als Zeuge im Heiligtum liegen, weil die Erfahrungen, die Mose während seines Lebens von der Widerspenstigkeit Israels gegen den Willen Jahves gemacht habe, auf um so schlimmere Ausbrüche derselben nach seinem Tode sicher schließen ließen, denen gegenüber

das Zeugnis nötig sei. In der Zuvorerkenntnis der künftigen Ausbrüche seiner Widerspenstigkeit (כִּי אָנֹכִי יָדַעְתִּי) habe Mose seine Gesetzesschrift zum Zeugen für Israel bestimmt. Vergleicht man dieses mit V. 21, so sieht man, daß der Verfasser dieser seiner Aussage möglichst denselben Ausdruck zu geben gesucht hat, welcher in der Aussage des Buches Numeri über das Lied hervortritt, und welchen er in seiner eigenen Aussage über das letztere V. 29 selber wiedergibt. Denn auch hier sagt er nun wieder, Mose habe in der Zuvorerkenntnis (כִּי יָדַעְתִּי) des künftigen (אַחֲרֵי מוֹתִי wie V. 27) Abfalles Israels und seiner schlimmen Folgen vor versammeltem Volke Himmel und Erde in der Weise zu Zeugen dieser seiner Zuvorerkenntnis gemacht, daß er jenes im Buche Numeri aufbewahrte Lied vortrug, welches mit der Aufrufung zum Hören an Himmel und Erde begann. Denn mit V. 30, wo der Ausdruck אֶת־דִּבְרֵי הַשִּׁירָה, der hinter V. 24—29 ja ganz unveranlaßt war, dagegen aus V. 19—22 sich rechtfertigt, leitet der Deuteronomiker in den Zusammenhang des Buches Numeri wieder zurück. Er hatte ihn unterbrochen nur, um mit der dort erzählten Mitteilung des Liedes die feierliche Übergabe der Gesetzesschrift zu verbinden und so den Schluß des Buches Numeri zum passenden Abschlusse des nunmehr aus Numeri und Deuteronomium neu zusammengesetzten Buches umzugestalten; und nicht das folgende Lied in ein demselben fremdes Werk einzuschieben, sondern die Übergabe der Gesetzesschrift in dem im Buche Numeri erzählten Akte der Mitteilung des Liedes unterzubringen, war seine Absicht. Und wenn ich nun an das schon oben angedeutete Verhältnis zwischen den Ausdrücken in V. 16—21 und dem Liede erinnere, wonach: אֱלֹהֵי נֵכָר mit אֵל נֵכָר (Kap. 32, 12); עֲזָבֵנִי mit וַיִּטֹּשׁ אֱלוֹהַּ (Kap. 32, 15), die Korrespondenz zwischen עֲזָבֵנִי und עֲזָבֻתִים (V. 16. 17) mit derjenigen zwischen הֵם קִנְאוּנִי und אֲנִי אַקְנִיאֵם (Kap. 32, 21); הִסְתַּרְתִּי פָנַי מֵהֶם mit אַסְתִּירָה פָנַי מֵהֶם (Kap. 32, 20), הֲלֹא עַל כִּי אֵין אֱלֹהַי רָעוֹת רַבּוֹת mit Kap. 32, 23; כִּי צוּרָם מְכָרָם בּ״ mit אִם לֹא כִּי (Kap. 32, 30); ferner der Satz וְאָכַל וְשָׂבַע — — זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ אֲבֹתָיו אֲבִיאֶנּוּ V. 20 mit Kap. 32, 13. 14; וְדָשֵׁן mit שָׁמַנְתָּ עָבִיתָ כָּשִׂיתָ (Kap. 32, 15) und, wenn Samar. und Sept. Recht haben, mit dem Anfange von Kap. 32, 15:

יֹאכַל יַעֲקֹב וַיִּשְׂבָּע וַיִּשְׁמַן יְשֻׁרוּן וַיִּבְעָט, wonach, sage ich, alle diese Ausdrücke offensichtlich zusammenstimmen und zum Teil erst aus dem Liede vom Erzähler angeeignet, zum Teil ihm zu Liebe gebraucht werden, so kann ich getrost dem Leser überlassen, den leichten Einfall von Ewald zu beurteilen, daß der Deuteronomiker unser Lied nicht im Buche Numeri vorgefunden, sondern an die Stelle eines anderen, welches V. 16—22 gemeint sei, und welches dem Deuteronomiker nicht gefiel, zum Ersatze erst eingeschoben habe. Höchstens könnte er, weil er die Übergabe des Gesetzes und den ersten Vortrag des Liedes zu einem Akte verbinden wollte, insofern eine Veränderung vorgenommen haben (wie sie auch von Ewald behauptet wird), daß bei ihm dasselbe Lied nun als ein von Mose auch öffentlich vorgetragenes erschien, welches nach der alten Schrift bloß von Mose niedergeschrieben wäre. Aber durch eine solche Abweichung der Erzählung über die Mitteilung des Liedes ist doch nicht eine Verschiedenheit des hier und dort Mitgeteilten zu erweisen, zumal das eine Abweichung kaum genannt werden dürfte, sondern höchstens eine Präzisierung des Unbestimmten. Denn daß es irgendwo von Mose so vorgetragen worden sei, daß es die Kinder Israel, d. h. das Volk als Ganzes kennen lernten, sagt ja die ältere Schrift sowohl durch die Forderung לַמְּדָהּ אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל V. 19, als auch durch die Aussage in V. 22: וַיְלַמְּדָהּ אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל ausdrücklich.

Aber die ältere Schrift wußte auch von einem Vortrage des Liedes vor versammeltem Volke, wie sich ergeben wird, wenn wir nun zusammenstellen, was auf das Lied Bezügliches sich aus der alten Schrift noch erhalten hat. Daß Knobel Unrecht hatte, wenn er V. 30 hierherzog, habe ich oben gezeigt; im 31. Kapitel gehört nur V. 14—23 dem älteren Werke an, nicht bloß, wie Ewald meint, V. 16—22, denn der Deuteronomiker sagt nicht בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, wie V. 23 steht, und V. 23 gehört untrennbar mit V. 14. 15 zusammen, die oben als undeuteronomisch nachgewiesen sind. Aber da in Kap. 32 das Stück V. 48—52 wieder der älteren Schrift gehört und, wie ich hinreichend erwiesen habe, V. 1—43 eben das Lied ist, welches dort stand, so könnte es sein, daß V. 44—47 ganz oder zum Teil derselben Schrift angehörten. Zunächst erscheinen jedoch der Sprache nach V. 45—47 als rein

deuteronomisch. Denn in V. 45 bezieht sich לְדַבֵּר אֶת־כָּל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה auf Kap. 1, 1 und וַיְכַל auf das הוֹאִיל Kap. 1, 5 zurück; אֶל־כָּל יִשְׂרָאֵל findet sich nur im Deuteronomium; in V. 46 אֲשֶׁר אָנֹכִי מֵעִיד בָּכֶם הַיּוֹם vgl. sich mit Kap. 8, 19; ferner שָׁמַר לַעֲשׂוֹת steht nur in Deut. 5, 1. 29; 6, 3; 8, 1; 11, 32; 12, 1; 13, 1; 17, 19; 24, 8; 28, 1; desgleichen nach früherem Nachweise כָּל־דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַ״. In V. 47 ist כִּי הוּא חַיֵּיכֶם wie Kap. 30, 20; der Satz כִּי לֹא דָבָר רֵק הוּא מִכֶּם ist wie Kap. 30, 11—14; הֶאֱרִיךְ יָמִים im Unterschiede von הֶאֱרִיכוּ יְמֵי פּ״ findet sich sonst nicht im Pentateuch, aber Deut. 4, 26; 5, 30; 17, 20; 22, 7, mit folgendem עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר Kap. 4, 40, 11, 9, namentlich Kap. 30, 18; über die Bezeichnung אֲשֶׁר־לְרִשְׁתָּהּ habe ich schon oben geredet.

Dem deuteronomischen Charakter der Sprache entspricht der Gedanke. Wenn wir nämlich auf das כֹּל vor הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה achten in V. 45 und auf die Mahnung in V. 46: „richtet euer Herz auf alle die Worte, die ich euch heute bezeuge“, so stellt sich heraus, daß der Verfasser zu verstehen geben will, Mose habe mit dieser mahnenden Erinnerung an alle jetzt geschehenen Mitteilungen alle die Reden abgeschlossen (וַיְכַל), die im jetzigen Deuteronomium von Kap. 1, 6 bis 32, 43 zu lesen sind; nicht bloß die Rede Kap. 5—28, nicht bloß das Lied Kap. 32, 1—43, sondern auch die Rede Kap. 1, 6 bis 4, 40, und die nach Kap. 28 folgenden werden durch das auf alle passende אֲשֶׁר אָנֹכִי מֵעִיד בָּ״ zusammen bezeichnet und als dazu dienlich empfohlen, daß das Gesetz zur Erfüllung und Israel zu dem dadurch bedingten Segen komme.

Diesen Abschluß mosaischer Reden verknüpft der Verfasser mit dem Satze V. 44, welcher erzählt, daß Mose mit Josua jenes Lied dem Volke vorgetragen habe. Wir sollen uns die Mahnung V. 46. 47 als Schluß der Volsversammlung denken, welcher Mose das Lied vortrug. Wem gehört nun jener Satz V. 44? Ewald meint, dem Deuteronomiker, Knobel dem Jehovisten oder, wie ich lieber sagen will, dem Verfasser des Abschnittes Kap. 31, 14—23. Den hauptsächlichen Grund Knobels kann ich nicht billigen, den nämlich, daß kein anderer Schriftsteller Josua mit הוֹשֵׁעַ bezeichne, denn hinter Numeri 13, 16 begegnet dieser Name überhaupt nicht wieder, und da Samar., LXX, Vulg., die sonst

beide Formen zu unterscheiden wissen, hier einstimmig יְהוֹשֻׁעַ ausdrücken, so ist הוֹשֵׁעַ gewiß nichts anderes als eine durch Auslassung von י hinter ו entstandene Korruption, die für ursprünglich zu halten hier um so gewagter ist, als eben noch in Kap. 31, 14. 23, welche ja mit Kap. 32, 44 zusammenhängen, dreimal der gewöhnliche Name vorgekommeu war, und es doch bei der sachlichen Zusammengehörigkeit jener Sätze unverantwortlicher Mut zu sein scheint, Kap. 31, 14. 23 einer anderen Quelle zuzuteilen, als V. 44, bloß um des leidigen Jod willen. Aber entscheidend ist, daß es dem Deuteronomiker in selbständiger Erzählung unmöglich gewesen wäre, hinter Kap. 31, 30 mit Kap. 32, 44 fortzufahren. Mit Ausnahme von Kap. 31, 1 (?) läßt er überhaupt den Mose sich nicht bewegen, er führt ihn sofort redend ein, ohne erst alles das zu berichten, was Vorbedingung zum Reden war. Nach Kap. 31, 14—23 war Mose mit Josua im Stiftszelte; aber wo der Deuteronomiker Mose reden läßt, nämlich V. 26 – 29, da setzt er ihn sofort zu den Leviten, oder V. 30 in die Volksversammlung, ohne daß er zuvor gesagt hätte, wie Mose aus dem Zelte wieder hervorgekommen oder wie das Volk sich versammelt habe. Und nun, nachdem er ihn hier hat reden lassen, sollte er fortfahren, Mose sei auch wirklich, ehe er geredet habe, gekommen? Und nachdem der Deuteronomiker kein Interesse daran gehabt hat, den Josua irgendwie zum Genossen der Handlungen des Mose zu machen, sollte ihm auf einmal in Kap. 32, 44 nötig sein, zu sagen: „meint nur nicht, daß Josua bei diesem Vortrage des Liedes unbeteiligt gewesen sei“? Mit der Formel וַיָּבֹא מֹשֶׁה וַיְדַבֵּר vergleichen wir Gen. 47, 1: וַיָּבֹא יוֹסֵף וַיַּגֵּד; hier ist so gesagt, weil zuvor erzählt war, Joseph sei (vom Hofe des Pharao) fortgegangen seinem Vater entgegen (Kap. 46, 29). Noch mehr entspricht Ex. 19, 7: וַיָּבֹא מֹשֶׁה וַיִּקְרָא וְגו׳; so wird die Mitteilung des Mose über die Bedingungen des Bundes, welche Jahve gestellt, an das Volk eingeleitet, weil V. 3 gesagt war, Mose sei vom Volke weg hinaufgestiegen zu Gott; oder Ex. 24, 3: וַיָּבֹא מֹשֶׁה וַיְסַפֵּר לָעָם אֵת־כָּל־דִּבְרֵי יְהוָה, welche Stelle der unsrigen am ähnlichsten ist. Hier steht וַיָּבֹא als Einleitung, weil zuvor Kap. 20, 21 gesagt war, Mose habe sich, während das Volk zurücktrat, zu Jahve genaht. Hiernach kann in Deut. 32, 44 die

Worte וַיָּבֹא מֹשֶׁה וַיְדַבֵּר בְּאָ״ הָעָם nur ein solcher geschrieben haben, der zuvor erzählt hatte, Mose sei irgendwie von dem Volke fortgegangen und in seiner Abwesenheit zu dem angeregt worden, was er nach seiner Wiederkehr that. Eben dieses finden wir nun aber in Kap. 31, 14 berichtet; nachdem Jahve ihn dazu aufgefordert, heißt es von Mose: וַיֵּלֶךְ מֹשֶׁה nämlich in die Abgeschiedenheit und Einsamkeit des Stiftszeltes, um dort das Lied aufgetragen zu erhalten, von dem nachher die Rede ist. Die so angefangene Erzählung erhält ihren rechten Schluß erst, wenn es Kap. 32, 44 heißt: וַיָּבֹא מֹשֶׁה וַיְדַבֵּר בְּאָזְנֵי'; und dem nachträglichen Satze „er und Josua der Sohn Nuns" entspricht genau die Weise, wie von Kap. 31, 14 an Josua als alleiniger Zeuge und Teilnehmer jener Offenbarung an Mose erwähnt wird. Hiernach kann kein Zweifel sein, daß Kap. 32, 44 vom Deuteronomiker aus der älteren Schrift herübergenommen ist, und zwar um so lieber, als sich an diesen Satz seine Aussage über die Ermahnung, mit welcher Mose seine Rede überhaupt beschlossen habe, am leichtesten anknüpfte. Er konnte aber nicht leicht dazu kommen, diesen kurzen Satz allein für sich aufzugreifen, sondern am ersten, wenn er in der alten Schrift Kap. 32, 1—44 so zusammenfand, wie sie bei ihm jetzt verbunden stehen. Und dieses wird zur Gewißheit, wenn wir bedenken, daß sowohl Ex. 19, 7 als Kap. 24, 3 der soeben besprochenen Formel überall die Darlegung der Sache vorhergeht, deren Mitteilung sie aussagt. Wie in Ex. 19, 7 הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה auf die Worte V. 4—6 zurücksieht, so hier דִּבְרֵי הַשִּׁירָה הַזֹּאת auf das Kap. 32, 1—43 aufgezeichnete Lied.

Demnach dürfen wir es als gewiß betrachten, daß der Schrift welche der Deuteronomiker mit dem Deuteronomium Kap. 5—28 und seinen Zusätzen zu vereinigen hatte, nicht bloß Kap. 31, 14—23, sondern auch Kap. 32, 1—43 und V. 44, und zwar die letzteren beiden Stücke in dieser Reihenfolge angehörten; und damit ist auch jeder Schein des Rechtes für die Behauptung Ewalds geschwunden, daß die ältere Schrift ihr Lied nicht als in öffentlicher Volksversammlung durch Mose vorgetragen erscheinen lasse. Denn sie sagt ausdrücklich in Kap. 32, 44, daß Mose bei seiner Rückkehr aus dem Stiftszelte mit Josua das

Kap. 32, 1—43 aufbewahrte Lied vor den Ohren des Volkes geredet habe.

Nunmehr können wir daran gehen, die Aussagen des alten Buches Numeri über das Lied Mose, wie wir sie mit Sicherheit aus der deuteronomischen Verarbeitung herausgelöst und in ihrer Ordnung, soweit sie noch vorhanden sind, zusammengestellt haben, für sich selbst zu besehen und zu untersuchen, in welchem Verhältnisse ihre einzelnen Teile zu einander stehen. *Knobel* ist darin vorangegangen; aber abgesehen von seinen Anschauungen über das von ihm sogenannte Rechts- und das Kriegsbuch, welche ich für wenig mehr als Phantasiegebilde halte, und von der sonderbaren Gewöhnung, diese hypothetischen Gebilde als ausschließlichen Privatbesitz des sogenannten Jehovisten auszugeben, hat sich ein Teil seiner kritischen Aufstellungen über den bisher besprochenen Abschnitt als so unhaltbar erwiesen, daß seine Meinung über die Komposition von Kap. 31, 14—23; 32, 1—45 schon darum die schärfste Prüfung verlangt. Nach ihm ist nämlich Kap. 31, 14—23. 24—26. 30; 32, 1—45 zwar vom Jehovisten in die Grundschrift eingeschoben worden; aber der Jehovist hat nur Kap. 32, 44. 45 selbst geschrieben, alles andere aus seinen zwei Urkunden entnommen, und zwar Kap. 31, 14—16 a. 23—26 aus dem *Rechtsbuche*, welches also von dem Liede Mose nichts berichtete, dagegen Kap. 31, 16 b—22. 30; 32, 1—43 aus dem *Kriegsbuche*. Von diesen Behauptungen ist durch die bisherige Untersuchung hinfällig geworden: *erstens* die, daß Kap. 31, 24—26 einem älteren Schriftsteller angehöre, indem wir erkannten, daß dieses Stück mit Kap. 31, 27—29 des Deuteronomikers Eigentum ist; *zweitens* die, daß V. 30 zu der älteren Schrift gehöre; *drittens* die, daß Kap. 32, 45 mit V. 44 ebenfalls dahin zu zählen sei, indem sich sowohl Kap. 31, 30 als Kap. 32, 45 als Bestandteile der deuteronomischen Überarbeitung zu erkennen gegeben haben. Für uns handelt es sich demnach nur noch um die Erkenntnis der Komposition von Kap. 31, 14—23. Deut. 32, 1—44 als einem wirklichen Bestandteile des alten Buches Numeri, wie er war, bevor er von dem Deuteronomiker durch Einschiebung von Kap. 31, 24—30 vermehrt und in V. 16 durch den Zusatz הָאָרֶץ אֲשֶׁר הוּא בָא שָׁמָּה glossiert wurde.

Gehen wir von seinem Schlusse aus, so haben wir schon erkannt, daß Kap. 32, 44 durch die Formel: „es kam Mose und redete alle Worte dieses Liedes vor den Ohren des Volkes“, wie ja auch Knobel einsieht, aufs deutlichste zu verstehen gegeben wird, diesem Satze sei eben der Wortlaut des Liedes vorangegangen; daß also, wer so schrieb, auch Kap. 32, 1—43 in seine Erzählung aufgenommen haben muß. Ferner, daß dieselbe Formel nur denkbar sei im Zusammenhange eines Berichtes über einen Fortgang des Mose, dessen Ertrag der Besitz des Liedes war, und bei welchem Josua ebenso beteiligt war, wie bei dem Kommen des Mose und seinem Vortrage des Liedes (Kap. 32, 44). Da nun eben dieses in Kap. 31, 14 berichtet wird und dieser Vers mit V. 15. 16 ff., wie der sachgemäße Fortschritt zeigt, zusammenhängt, so haben wir keinen Grund, diese Sätze einem anderen Schriftsteller beizulegen, der das Lied nicht in Aussicht genommen habe. Vielmehr, wie Kap. 32, 44 auf das Lied und Josuas Gegenwart bei seinem Empfange zurücksieht, so wird in Kap. 31, 16—23 auf das Lied vorgeblickt und durch die Aussage, daß Josua bei dieser Gelegenheit von Jahve an Mose Statt beauftragt worden sei, am Schlusse nachdrücklich zu verstehen gegeben, wie Josua zuvor den Empfang des Liedes mit erlebt habe. Dann konnte nur der Wortlaut des Liedes noch folgen, und Kap. 32, 44 war der naturgemäße Schluß der Erzählung. Das Stück Kap. 31, 16—23 zerfällt somit in zwei Teile, indem im ersten die Mitteilung des Liedes erzählt wird (V. 16—22), im zweiten die gleichzeitige Beauftragung des Josua V. 23. Der erste Teil beginnt: „siehe (הִנְּךָ), du wirst entschlafen mit deinen Vätern“, welcher Satz sich vom folgenden gar nicht trennen läßt; der zweite mit „und er beauftragte den Josua“ (וַיְצַו). Daß nun derjenige, welcher V. 14. 15 schrieb, diesen doppeltteiligen Bericht in seiner gegenwärtigen Gestalt im Auge hatte, ergibt sich, wenn er das Fortgehen Moses und Josuas durch die Worte Jahves veranlaßt werden läßt: „siehe deine Lebenstage sind dem Sterben nahe“ (הֵן) und „rufe dem Josua — und ich will ihn beauftragen“ (וַאֲצַוֶּנּוּ); denn jene erinnern an den Anfang des ersten Teiles des nachfolgenden Berichtes V. 16, diese an den des zweiten V. 23.

Danach liegt die Annahme doch am nächsten, daß derselbe, der Kap. 32, 44 schrieb, auch Kap. 31, 14. 15 und Kap. 31, 23 geschrieben und zwischen diese beiden Sätze Kap. 31, 16—22 mitteneingesetzt habe. Knobel dagegen verteilt diese Thätigkeiten auf zwei Schriftsteller: Der erste hat V. 14. 15 geschrieben und V. 23; der zweite hat Kap. 32, 44 geschrieben und zwischen Kap. 31, 15 und V. 23 das Stück Kap. 31, 16—22 und vor Kap. 32, 44 das Lied Kap. 32, 1—43 eingeschoben. Aber jene Sätze des vermeintlichen ersten Schriftstellers besitzen gar keine selbständige Lebensfähigkeit und haben nie selbständig existiert. Man denke sich die Erzählung: „Es sprach Jahve zu Mose: siehe deine Lebenstage sind dem Sterben nahe; rufe den Josua und stellt euch im Stiftszelte auf, und ich will ihn beauftragen. Und es ging hin Mose und Josua und stellten sich im Stiftszelte auf. Da erschien Jahve im Zelte in einer Wolkensäule und es blieb stehen die Wolkensäule an der Thüre des Zeltes. Und er beauftragte den Josua, den Sohn Nuns, und sprach: sei stark und getrost, denn du wirst die Kinder Israel in das Land führen, das ich ihnen geschworen habe und ich will mit dir sein." Jedermann fühlt, daß der Anfang der Erzählung zu groß und feierlich für das ist, was dann wirklich folgt; die Beschreibung der Art, wie Jahve sich im Stiftszelte kundgemacht habe im Unterschiede von der göttlichen Mitteilung an Mose zu Anfange von V. 14, läßt auf einen besonders wichtigen Inhalt dieser Eröffnung schließen, und doch ist die dann folgende Beauftragung des Josua V. 23 vom Erzähler selbst nicht einmal als etwas Neues hingestellt, da er in V. 14 davon so spricht, als sei es schon bekannt, daß Josua des Mose Nachfolger werden solle. Sodann läßt die Einleitung schließen, daß Mose irgendwie doch auch von der zu erwartenden Offenbarung im Stiftszelte berührt worden sei; aber nun dient er bloß dazu, den Josua zu rufen und ihn auf dem Gange zu begleiten, sonst aber wird seiner gar nicht gedacht. Endlich aber kann וַיְצַו in V. 23 nur verstanden werden als Bestandteil einer vorhergehenden Mitteilung Jahves, wie sich schon daraus ergibt, daß kein Subjekt namhaft gemacht wird. Und da nun in V. 16 vorhergeht: וַיֹּאמֶר יְיָ אֶל־מֹשֶׁה, also von einer Rede Jahves gesagt wird, die sich zunächst an Mose richtete und als deren Fort-

setzung einzig V. 23 sich begreifen läßt, so kann weder V. 14. 15, noch V. 23 ohne die zwischenstehende Rede Jahves V. 16—22 gedacht werden.

Das ist denn auch dem feinen Gefühle Knobels nicht entgangen. Auch er meint, es müsse dem V. 23 eine Rede an Mose vorangegangen sein, und behauptet deshalb, V. 16a gehöre noch mit in das Rechtsbuch. Aber da die Erzählung nicht lauten konnte: „und es sprach Jahve zu Mose: ‚siehe du wirst entschlafen bei deinen Vätern‘ oder ‚wenn du bei deinen Vätern entschlafen sein wirst‘ und er beauftragte den Josua“, so muß Knobel weiter behaupten, der Jehovist habe hier einiges ausgelassen; also den Vordersatz der Rede Jahves an Mose zwar aufgenommen, aber den Nachsatz fallen lassen (S. 322). Wohlweislich sagt er nicht, was denn jener Nachsatz Unbrauchbares oder Unwichtiges enthalten habe. Nun entsteht aber die neue Verlegenheit, daß das Kriegsbuch doch nicht begonnen haben kann: „da wird dann dieses Volk sich aufmachen und den Fremdgöttern in seiner eigenen Mitte nachhuren“; denn dieses ist ein Nachsatz, der den Vordersatz verlangt: „es sprach Jahve zu Mose: ‚siehe, wenn du entschlafen bist‘, oder ‚siehe du wirst entschlafen‘“, und Knobel kann sich nur helfen, indem er behauptet, der Jehovist habe in der Erzählung des Kriegsbuches den Anfang weggebrochen und dieselbe erst mit dem genannten Nachsatze aufzunehmen begonnen. Welch eine glückliche Fügung war doch dieses, daß in zwei von einander unabhängigen Werken an verschiedenen Stellen zwei Reden Jahves vorkamen, die gar keine Verwandtschaft hatten und doch mit einer Einleitung und einem Vordersatze begannen, die es erlaubten, aus der zweiten Rede den entsprechenden ganz verschiedenen Nachsatz und seine Fortsetzung hinter den Vordersatz der ersten einzuschieben, und dadurch einen neuen Satz herzustellen, in welchem nicht die geringste Fuge, sondern nur der strengste Zusammenhang zu entdecken ist! Und welch ein glücklicher Mann war doch jener dritte Schriftsteller, der diese beiden Werke besaß und hier aus den Reden beider eine neue bilden wollte, die keiner von beiden entsprach und doch auch keines seiner eigenen Worte aussprechen sollte, daß er gerade diese beiden Stellen traf, diesen Vordersatz hüben und diesen Nachsatz drüben und dann auch sofort

seine Nadel bei der Hand hatte, um sie zusammenzunähen. Freilich kann der forschende Geist nicht mit dem Glückszufall als letztem Grunde schließen, er muß dazu fortgehen, Verstand hinter ihm zu finden, und so würde, falls Knobels Ansicht über die Quellen unserer Erzählung gegründet wäre, es nicht lange währen, bis unsere jugendfrische und herzhafte Kritik bewiese, daß jene beiden Quellen des Jehovisten selbst aus einer gemeinsamen noch älteren geflossen seien, in deren Sätze sich teilend, und daß der Jehovist den Zusammenhang der älteren Quelle wieder entdeckt und aus den beiden sekundären restituiert hätte. Damit würden wir dann auf einem mühevollen Umwege eben da angelangt sein, wohin eine blödere Betrachtung sofort führen mußte, nämlich daß der, welcher V. 14. 15 und V. 23 schrieb, sie auch mit V. 16—22 verband, und in Kap. 32, 44 auf diesen ganzen Abschnitt zusammen mit Deut. 32, 1—43 zurückblickte, daß wir also nicht das Werk dreier Schriftsteller, sondern nur das von zweien vor uns haben.

Denn je nichtiger Knobels Unterscheidung von drei verschiedenen Händen ist, desto vollere Anerkennung verdient seine Beobachtung, daß Kap. 31, 16—22 von einem anderen herrühren müsse, als Kap. 31, 14. 15. 23 einerseits und Kap. 32, 44 andererseits; nur muß sie dahin richtig gestellt werden, daß sie lautet: derjenige, welcher den Schluß des Buches Numeri zu der dem Deuteronomiker vorliegenden Gestalt erweiterte, hat aus einer älteren Schrift die Erzählung über die Entstehung des mosaischen Liedes aufgenommen und sie mit seinem eigenen Berichte über die letzte Beauftragung des Josua zu Lebzeiten des Mose zeitlich und sachlich zu verbinden gesucht. Jene aufgenommene Erzählung enthielt aber Kap. 31, 16—22, ausgenommen den deuteronomischen Zusatz in V. 16, von dem oben die Rede war, und das Lied Kap. 32, 1—43.

Dieses läßt sich in der That nicht verkennen. Betrachten wir nämlich Kap. 31, 16—22 für sich, so wird da erzählt von einer Offenbarung an Mose, ohne daß der Erscheinung in der Wolkensäule ausdrücklich Erwähnung geschähe, eingeleitet durch das einfache וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה, welches auch sonst göttliche Mitteilungen einleitet, z. B. Num. 26, 1, namentlich Num. 27, 12,

während der Überarbeiter dieses Stückes in Num. 28—36 und Deut. 32, 48 regelmäßig וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה sagt. Diese Offenbarung beschränkt sich ferner auf Mose, ohne daß Josua dabei gedacht würde, und beschäftigt sich ganz damit, daß der vor seinem Tode stehende Mose seinem Volke ein Zeugnis für die Zeit nach seinem Tode hinterlassen soll. Wie der Bericht nämlich angehoben hat mit den Worten: „es sprach Jahve zu Mose: ‚siehe, wenn du gestorben sein wirst, so wird u. s. w.'", so schließt er mit den Worten: „und es schrieb Mose das folgende Lied an diesem Tage und lehrte es die Kinder Israel" genau den Worten V. 19 entsprechend, welche den Mittelpunkt der göttlichen Offenbarung bildeten. Auf diesen Schluß der Erzählung mußte dem viermaligen vorweisenden הַשִּׁירָה הַזֹּאת (V. 19. 21. 22) zufolge der Wortlaut des anbefohlenen Liedes folgen, entweder ohne jede Einleitung oder angeknüpft möglicher Weise durch die Worte וְזֹאת הַשִּׁירָה אֲשֶׁר כָּתַב (vgl. Deut. 33, 1), oder וְאֵלֶּה דִּבְרֵי הַשִּׁירָה (2. Sam. 23, 1), wahrscheinlich aber mit unmittelbarem Bezuge auf „und er lehrte es die Kinder Israel" einfach וַיֹּאמַר wie 2. Sam. 22, 1. 2. 1. Sam. 1, 17, 18, oder לֵאמֹר wie Richt. 5, 1. Denn daß die Worte Jahves Kap. 31, 16—22 mit absichtlicher Beziehung auf den Text des Liedes Kap. 32, 1—43 geschrieben seien, habe ich oben erwiesen. Ist dieses aber der Schluß der ursprünglichen Erzählung, so ergibt sich aus V. 22, daß der mit dem Singular wechselnde Plural כִּתְבוּ in V. 19 nicht auf Mose und Josua bezogen werden darf; und man kann sich hierauf nicht berufen, um zu erweisen, daß Josua auch nach der alten Erzählung bei Mose gewesen sei. Vielmehr empfängt Mose als Repräsentant der Volksgemeinde das Lied; als solchem, der von den übrigen Leitern des gegenwärtigen Israels nicht zu trennen ist, wird ihm der Befehl zum Schreiben. So wird Ex. 25, 1 ff. in einer Rede Jahves an den einen Mose von den Kindern Israel in der dritten Person gesprochen (V. 2. 8) und doch zugleich bald die zweite Person Singularis angeredet (V. 2. 11), bald die zweite Person Pluralis (V. 2. 3), und sogar in einem Satze (V. 2 u. 9: „ganz dem gemäß, wie ich dir das Bild der Wohnung zeige, also sollt ihr es machen"). Desgleichen Num. 10, 1 ff.: „der Herr redete zu Mose: ‚mache dir zwei silberne Trompeten' (V. 2); blasen sie

darauf, so u. s. w. (V. 3); und blas't ihr הַתְּרוּעָה, so sollen ziehen die Heere" (V. 6). Ganz ebenso verhält es sich, wenn Deut. 31, 19 zuerst die zweite Person Pluralis, dann die zweite Singularis angeredet und dann wieder von den בְּנֵי יִשְׂרָאֵל gesagt ist.

Die Probe auf diese Ansicht über die Sache wird es sein, wenn sich nun Kap. 31, 14. 15. 23; 32, 44 aus der Absicht erklären lassen, jenes Stück einer älteren Schrift Kap. 31, 16—22; 32, 1—43 mit der fortlaufenden Erzählung über die letzten Lebenstage des Mose zu verbinden, welche das älteste Buch Numeri schloß und in welche derjenige, der dasselbe durch Num. 28—36 erweiterte, mittelst der Erzählung Kap. 31, 14 ff. und Kap. 32, 48 ff., wie oben nachgewiesen, wieder zurück lenken mußte. Bevor dieser Schriftsteller durch Kap. 32, 48—52 den Punkt der alten Schrift, an welchen er seine Erweiterungen angehängt hatte (Num. 27, 12—14) wieder aufnahm und von der letzten Rede Jahves an Mose berichtete, die nur ihm galt und nicht zugleich seinem Volke, mußte er von der in einer anderen älteren Schrift bezeugten Offenbarung sprechen, wenn er sie aufnehmen wollte, nämlich von der Offenbarung des Liedes, welche nicht dem Mose für seine Person galt, sondern durch ihn zu einem Vermächtnis Israels wurde. Wiederum wußte er aus der Überlieferung, daß, bevor Mose dem letzten Befehle Jahves gemäß auf den Berg steigen konnte, wo er starb, eine letzte Kundgebung Jahves vor Mose und Josua stattgefunden hatte, durch welche die Führerschaft Israels mit ihrer göttlichen Verheißung von Mose auf Josua unmittelbar übertragen wurde. Es lag für ihn daher unter allen Umständen am nächsten, jene Offenbarung des Liedes, welche in der berücksichtigten Urkunde nur im allgemeinen in die Nähe des Todestages Mose gelegt erschien, mit dieser von ihm selbst zu erzählenden zu vereinigen, zumal jenes schon besprochene כִּתְבוּ Kap. 31, 19 die Annahme begünstigte, daß Mose nicht in absoluter Einsamkeit, also sicherlich am ersten mit seinem Vertrauten, dem Josua, zusammen die Offenbarung des Liedes empfangen habe. Und daß in der That von ihm diese beiden Dinge zusammengebracht sind, bezeugt die offenbare Absichtlichkeit, mit welcher entgegen der natürlichen Anlage der alten Erzählung die Person des Josua und seine Beauftragung durch Jahve eingefügt werden.

So in Kap. 32, 44; der Eindruck der alten Erzählung läßt unseren Schriftsteller sagen: „es kam Mose und redete alle Worte dieses Liedes vor den Ohren des Volkes“; seine Absicht läßt ihn hinzufügen: „er und Josua, der Sohn Nuns“, was sich ja mit Richt. 5, 1 vergleicht. Der natürliche Gang der alten Erzählung war, daß hinter Kap. 31, 22 wie etwa Ex. 15, 1 durch „und er sprach“ oder „sprechend“ eingeleitet, sofort das Lied Kap. 32, 1—43 folgte. Seine Absicht bestimmte unseren Schriftsteller, zwischen die Mitteilung des Liedes ans Volk und seine Niederschreibung durch Mose die Worte Jahves an Josua einzusetzen (V. 23), trotzdem daß die alte Schrift das Schreiben und Lehren unmittelbar verband. Nun konnte er erst den Text des Liedes bringen, mußte dann aber, was in der alten Schrift nicht nötig war, am Schlusse durch einen besonderen Satz Kap. 32, 44 bemerklich machen, daß das Lied nach der Wiederkunft Moses und Josuas dem Volke vorgetragen worden sei. Der andere Satz aber, durch welchen er von V. 23 zu Kap. 32, 1 überleitete, wird nach Kap. 31, 30 kaum anders gelautet haben als: „und dieses sind die Worte des Liedes“. Denn der Deuteronomiker, welcher seinerseits Kap. 31, 24—29 einsetzen wollte, wird sich bei Bildung des wieder einlenkenden Satzes Kap. 31, 30 an den Wortlaut unseres Erzählers möglichst angeschlossen haben.

Dem letzteren blieb kein anderer Platz für V. 23, als der auch wirklich gewählte hinter V. 16—22, trotzdem daß das letzte Wort V. 22 eine andere Fortsetzung verlangte, als er ihm nun gab. Denn V. 16—21 mochte er als ein einheitliches Wort Jahves nicht zertrennen und die Forderung Jahves V. 19 von ihrer Ausführung V. 22 nicht scheiden; beidem stand die Beauftragung des Josua als ein anderes gleichmäßig gegenüber. Daß nun aber Kap. 31, 14. 15 auf diese jetzt doppeltteilige Erzählung Kap. 31, 16—22 und V. 23 hinweise und vorbereite, habe ich schon oben gezeigt; und wirklich erweist sich dieser der alten Erzählung V. 16—22 gegebene neue Anfang als aus dem Anfange jener herausgebildet. Wie jene nämlich beginnt: וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה, so sagt unser Erzähler nachbildend in V. 14 וַיֹּאמֶר יְ׳ וָ אֶל מֹשֶׁה, obgleich er sonst in Num. 28—36 und Deut. 32, 48 die göttlichen Offenbarungen mit וַיְדַבֵּר einleitet. Und wie jene zum ersten

Worte Jahves hatte: „siehe du wirst entschlafen“ (V. 16), so läßt auch er (in V. 14) Jahve sagen: „siehe du bist dem Sterben nahe“. Wir beobachten hier dasselbe Verfahren, wie wenn unser Verfasser auf Num. 36 Deut. 31, 14 folgen ließ; wie er sich da nach dem Muster von Num. 27 richtete, so richtet er sich hier bei V. 14 nach dem Muster von V. 16.

Es wird hoffentlich einleuchtend geworden sein, daß Kap. 31, 14. 15; 31, 23; 32, 44 verschiedene Stücke eines Rahmens sind, gleichmäßig von einem Verfasser in der Absicht gefertigt, die anderswo urkundlich erhaltene Erzählung über das Lied Mose und seinen Wortlaut mit der von ihm zu berichtenden Beauftragung des Josua durch eine Theophanie in enge zeitliche und sachliche Verbindung zu setzen. Dieser Verfasser ist derselbe, von welchem die dem Deuteronomiker vorliegende Gestalt des Buches Numeri in seinen Schlußteilen herrührt, und sein Kombinationsverfahren, wonach er eine ältere Gestalt des Buches Numeri aus anderen Schriftstücken und eigenem Wissen erweiterte, wonach er insbesondere eine alte Erzählung über das Lied Mose mit der letzten durch Mose vermittelten göttlichen Beauftragung des Josua in Beziehung zu setzen wußte, ist das Vorbild und Muster für den Deuteronomiker geworden, als er es unternahm, mit der überlieferten Gestalt des Buches Numeri das von ihm mitzuteilende Deuteronomium zu einem historisch gewordenen Ganzen zu verbinden, insbesondere in dem Abschnitte Deut. 31, 9 bis 32, 47 die im Buche Numeri berichtete Offenbarung und erste Mitteilung des Liedes Mose mit der von ihm selber zu berichtenden schriftlichen Hinterlassung des deuteronomischen Gesetzes durch Mose in einen derartigen Zusammenhang zu setzen, daß bei ihm nunmehr der öffentliche Vortrag des Liedes als zweiter Teil des feierlichen Aktes erscheint, kraft dessen Mose beim Scheiden sein geschriebenes Gesetzbuch als Vermächtnis dem Volke übergab. So ist Kap. 31, 9—13; 31, 24—30; 32, 45—47 ebenso der deuteronomische Rahmen für die zwischeninnestehende Erzählung des dem Deuteronomiker vorliegenden Buches Numeri Kap. 31, 14—23; 32, 1—44, wie Kap. 31, 14. 15; 31, 23; 32, 44 seinerseits der vom Verfasser des Buches Numeri gefertigte Rahmen für die zwischeninneliegende ältere Erzählung Kap. 31, 16—22; 32, 1—43 war.

Diese Erzählung gehörte nicht dem ursprünglichen Buche Numeri in seiner ältesten Gestalt an; der Erzähler von Num. 27. Deut. 33. 34, 1—9 hatte keinen Raum dafür, vielleicht, weil er sie nicht kannte, ebenso leicht aber auch, weil er sie als bekannt voraussetzen konnte und anderweitig verzeichnet und zugänglich wußte. Sie muß auch nicht in einem älteren Werke zusammenhängender Geschichtserzählung gestanden haben. Denn sie bezieht sich auf nichts außer ihr Liegendes und setzt nur voraus, daß man wisse, wer Mose war, und erst die vom Deuteronomiker überarbeitete ältere Schrift suchte sie mit einer Absichtlichkeit in historischen Zusammenhang zu bringen, welche beweist, daß sie vorher keinen solchen hatte. War sie ein für sich bestehendes Ganze, so läßt sich nicht verkennen, daß der Text des Liedes Deut. 32, 1—43 die Hauptsache bildet und Deut. 31, 16—22 nur im dienenden Verhältnisse stehen, wie eine Überschrift und Einleitung, und es vergleichen sich die anderweitig aufbewahrten Überschriften anderer alter Dichtungen, wie Ps. 90, 2. Sam. 23, 1; denn wie leicht dieselben in kurze Erzählungen überzugehen geneigt waren, zeigen die Beispiele von Ps. 18. 54. 60., 2. Sam. 1, 17. 18. Jos. 10, 12, wobei nicht außer Acht zu lassen ist, daß auch 2. Sam. 1, 17. 18 und Ps. 60, 1 eines לַמֵּד gedenken, und daß an ersterer Stelle wie Jos. 10, 13 auf schriftliche Aufzeichnung verwiesen wird, wie wir Deut. 31, 19. 22 beides כְּתֹב und לַמֵּד zusammenfinden. Und wie leicht andererseits die Überschrift nicht bloß zur Erzählung über den Anlaß, sondern auch zur das Verständnis erleichternden summarischen Umschreibung des Inhaltes werden konnte, beweist das Verhältnis von Gen. 49, 1 zu dem Stücke Kap. 49, 2—27. Hiernach ist es naheliegend, anzunehmen, der Verfasser des ursprünglichen Buches Numeri, welcher uns den Abschnitt Deut. 31, 16—22; 32, 1—43 aufbewahrt, habe ihn schon so, wie er ist, in einer älteren Sammlung von Gedichten vorgefunden. Nach den vielfältigen Berührungen mit Ps. 90; 18; 2. Sam. 23, 1 ff. Deut. 33, 1 ff., die unser Lied zeigt, mag es mit diesen Stücken in jener Sammlung zusammengestanden haben; nach den oben erwähnten mit 2. Sam. 1, 17 f., Jos. 10, 12 mag diese Sammlung den Titel סֵפֶר הַיָּשָׁר geführt haben, dessen Namen ich mit dem in unserem Liede und in dem Segen Mose erscheinen-

den Namen für Israel ישרון zusammenstelle, und den ich im Gegensatze zu Knobels Meinung über das „Rechtsbuch" für nichts als eine Sammlung alter Dichtwerke mit kurzen historischen Einleitungen halte. Aber der Beweis hört hier auf; jedenfalls entnahm unser Verfasser von Deut. 31, 14 ff. das Lied und seine Einleitung aus einem älteren Werke; und daß er sehr alte Urkunden, zu denen vielleicht auch dieses Stück gehörte, zur Verfügung hatte, beweist die Thatsache, daß gerade er in seine Erweiterung des ältesten Buches Numeri jenes Stationenverzeichnis Num. 33, 1. 3—49 aufgenommen hat, welches er durch Num. 33, 2 als nach dem Befehle Jahves durch Mose selbst aufgeschrieben bezeichnet, gleich wie seine Quelle in Deut. 31 das Lied Deut. 32 als auf Befehl Jahves durch Mose aufgezeichnet erklärte.

Ich habe nicht das Glück einer so sicheren Kenntnis der alten Geschichte Israels, noch auch so deutliche Vorstellungen über den Entwicklungsgang seiner historischen und religiösen Litteratur, daß ich zu sagen vermöchte: „der Verfasser des vom Deuteronomiker benutzten Buches Numeri hat in diesem Jahrhundert gelebt und in jenen Jahren geschrieben", und: „die Sammlung, der er das Lied Mose und seine Einleitung entnahm, ist um so viel älter", und: „der Verfasser dieser Einleitung oder der etwa noch von ihm zu unterscheidende des Liedes Deut. 32, 1—43 kann nur in jener Zeit gedacht werden". Ich muß dieses Anderen überlassen, die, „frei von den Fesseln scholastischer Methode, der Theologie die Würde einer historischen Wissenschaft zu erhalten suchen", möchte sie aber bitten, ihren Aussagen doch auch gleich Beweise hinzuzufügen und wo möglich solche, die wirklich beweisen und für uns weniger Unterrichtete Evidenz haben. Meine „scholastische Methode" erlaubt mir nur, zu sagen, was ich auch bewiesen zu haben glaube, daß das sogenannte Lied Mose nicht bloß vor dem Verfasser des jetzigen Deuteronomiums, sondern schon vor dem des früheren Buches Numeri als ein deutlicher Überlieferung nach mosaisches Zeugnis für die Zukunft Israels vorhanden war. Diejenigen Gelehrten also, welche das jetzige Deuteronomium aus der Zeit Manasses ableiten, werden in Zukunft wohl kaum noch die assyrische Zeit als Mutter dieses Liedes betrachten dürfen.

Denn nach ihnen ist die deuteronomische Gesetzgebung ein Ersatz für die nicht mehr beobachtete der Bücher Leviticus und Numeri, sie werden also seit dem Abschlusse des Buches Numeri eine geraume Zeit verfließen lassen müssen, ehe sie sagen dürfen, nun sei das Bedürfnis einer neuen Gesetzgebung und in dem Deuteronomiker der rechte Mann zu seiner Befriedigung vorhanden gewesen. Von dem Verfasser des ursprünglichen Buches Numeri, wie es dem Deuteronomiker vorlag, müssen wir dann weiter hinaufgehen zu demjenigen Werke, aus welchem er das Lied mit seiner Einleitung entnahm, bis zur Entstehung des letzteren rückwärts. Ich meine, daß man auf diesem Wege nicht in der assyrischen Zeit stehen bleiben kann; und wer nun gar noch meint, wie Kamphausen, daß dem Verfasser der Einleitung der Text des Liedes auf einer Rolle mosaischer Geschichten und Gesetze begegnete, daß damals sein Name und Verständnis nicht mehr vor der gröbsten Mißkennung geschützt war, der wird noch um ein Erhebliches weiter zurückgreifen, und bei der angesehenen Stellung, die unserer Dichtung schon so früh durch ihre Herleitung von Mose und einer besonderen Gottesoffenbarung angewiesen worden ist, Spuren des Gebrauches, wenn nicht in Ps. 18 und 90, so doch jedenfalls bei Jesaia und Micha und Ps. 50 anzuerkennen geneigt sein müssen. Von vornherein muß es natürlich erscheinen, daß Jesaia, der dem Cyklus von Weissagungen Kap. 2, 5 bis 4, 6 die Worte eines anderen Propheten Kap. 2, 2—4 als Einleitung vorsetzte, der in Kap. 16, 13. 14 einen eignen Spruch in ausgedrückte Beziehung zu einer älteren Weissagung stellt, die in Kap. 15, 1 bis 16, 12 zum Teil wörtlich aufgenommen ist, da wo er zu Anfang seines Buches die kummervolle Gegenwart Israels und seine nächste Zukunft im Lichte des Undankes betrachtet, mit welchem das Volk seinem Gotte lohnte, nämlich in Kap. 1, unser Lied berücksichtigte, falls sich in Sache und Wort bedeutende Zusammenklänge zeigen. Solche sind aber in verhältnismäßig großer Zahl vorhanden und zwar auf dem engsten Raum. Den von Volck (S. 43) angedeuteten könnte ich noch andere hinzufügen; aber ich beschränke mich darauf, nur im Vorbeigehen zu erinnern, wie auffällig es zusammenstimmt, wenn es Deut. 32, 23 ff. heißt, Jahve habe beschlossen, das abtrünnige Volk mit allen zur Ver-

fügung stehenden Schlägen aufs schlimmste zuzurichten; zu völliger Vernichtung würde es kommen, wenn er nicht (לוּלֵי) durch Zulassung derselben den Feinden Anlaß zur Selbstüberhebung über ihn gäbe (V. 27); denn sie seien ein Volk, so entartet, als ob sie aus Sodom und Gomorrha entsprungen wären, — und wenn Jesaia sagt: am Körper Israels sei alles wund und zerschlagen (Kap. 1, 6); wenn nicht Jahves verschonende Hand Einhalt gethan (לוּלֵי), so wäre es mit ihm aus wie mit Sodom und Gomorrha (V. 9); und wenn er dann wie mit einem unerklärlichen Gedankensprunge in V. 10 seine Volksgenossen als „Sodomsfürsten und Gomorrhavolk" anredet.

Ebenso dürfen wir annehmen, daß Micha in dem ganz ähnlichen Abschnitte Kap. 6, 1—8, wo er ausdrücklich mosaische Geschichten citiert, an die Israel gedenken soll (זְכָר־נָא V. 5), um zu erkennen die צִדְקוֹת יְהוָה, und daß Jahve Israel nichts zu leide gethan habe, sondern umgekehrt (V. 3) bei der Einrichtung seiner Rede durch Deut. 32 bestimmt worden sei, wo V. 7 Israel aufgefordert wird, sich auf die alten Zeiten zu besinnen (זְכֹר), um zu erkennen, daß Jahves Thun unsträflich, er צַדִּיק וְיָשָׁר gewesen sei (V. 4) und nicht er, sondern Israel die Treue gebrochen habe (V. 5. 6). Außer der von Volck (a. a. O.) angeführten auffälligen Berührung von Mich. 5, 6 mit Deut. 32, 2 unterstützen diese Annahme die von Kamphausen verglichenen Ausdrücke: זֹחֲלֵי עָפָר und ז' אֶרֶץ Mich. 7, 17. Deut. 32, 24; außerdem נִבֵּל Mich. 7, 6. Deut. 32, 15. הַסְתֵּר פָּנִים, was zuerst Deut. 32, 20. Mich. 3, 4. Jes. 8, 17 vorkommt.

Einen bedeutenden Unterschied kann es hierbei nicht machen, wenn man, wie ich selber, für wahrscheinlich hält, daß das Deuteronomium seine jetzige Einarbeitung in den Pentateuch erst nach seiner Wiederauffindung unter Josia erfahren habe. Wäre ich freilich der Ansicht, wie die meisten Kritiker, daß der Verfasser des eigentlichen Deuteronomiums auch sein Einordner in den Pentateuch sei, so würde ich den letzteren mit seiner Thätigkeit weit höher hinaufrücken müssen, da es einem aufmerksamen Beobachter nicht entgehen kann, daß, wie schon Kleinert gelegentlich in seiner Bearbeitung des Micha angedeutet hat, Micha mit dem ursprünglichen Deuteronomium oft berührt. Indessen, wenn

ich den Beweis hierfür auch vollkommener führen kann, als Kleinert gethan hat, so trägt diese Thatsache doch für die Zeitbestimmung unseres Liedes nichts aus, weil dieses erst von der Überarbeitung mit dem eigentlichen Deuteronomium verknüpft worden ist, und weil dafür, daß dieselbe schon zu Michas Zeit stattgefunden habe, der Beweis sich nicht leisten läßt. Auch nicht einmal, soviel ich sehe, für das Vorhandensein des vordeuteronomischen Buches Numeri in seiner letzten Gestalt, in welcher erst der Abschnitt Deut. 31, 16—22; 32, 1—43 zu seinem Bestandteile wurde; denn es ist doch nur eben wahrscheinlich, daß die namentliche Berufung auf Bileams Sprüche gerade in dem an Deut. 32 erinnernden Abschnitte Mich. 6, 1—8 mitveranlaßt wurde durch den Umstand, daß Bileams Reden und das Lied Mose in demselben Werke als prophetische Denkmäler einander am nächsten standen und besonders hervorstachen.

Aber das glaube ich wenigstens erweisen zu können, daß, wenn Micha und Jesaia das Lied Mose gekannt, sie es schon mit der Einleitung Deut. 31, 16—22 verbunden gewußt haben. Denn was Jesaia anlangt, so muß es doch auffallen, daß bei der Berührung des ersten Kapitels in seinem Buche mit Deut. 32, 1—43 zugleich Anklänge an solche Ausdrücke vorkommen, welche der Einleitung Deut. 31, 16—22 angehören, ohne hier doch aus dem Liede erst entnommen zu sein. So wird hier gesagt, Israel werde in das gute Land der Verheißung geführt, essen, sich sättigen und fett werden (V. 20 וְאָכַל וְגוֹ'); dann durch seine Sünde Jahves Zorn verdienend, werde es werden לֶאֱכֹל; bei Jesaia heißt es Kap. 1, 19: „wollt ihr, so טוּב הָאָרֶץ תֹּאכֵלוּ; wollt ihr nicht, so חֶרֶב תְּאֻכְּלוּ“, und man fühlt sich versucht, den Satz, welchen er anhängt: „denn der Mund Jahves hat es geredet“, auf das Wort Jahves zu beziehen, welches Deut. 31, 17 aufbewahrt ist. Sodann verdient Beachtung, daß der im Pentateuch nur Deut. 28, 20 vorkommende Ausdruck עָזַב אֶת יְהוָה, welcher sich vor Jesaia nur bei Hosea (Kap. 4, 10), aber mit der Näherbestimmung לִשְׁמֹר findet, so absolut gerade Jes. 1, 4. 28 vorkommt, und zwar zuerst an einer Stelle, deren Umgebung am meisten Ähnlichkeit mit dem Liede Mose hat; daß ferner in Jes. 1, 4 unmittelbar darauf folgt נִאֲצוּ, was außer Num. 14, 11. 23; 16, 30 sich nicht

im Pentateuch findet. Beide Wörter stehen auch nicht im Liede Mose; wohl aber finden wir sie beide in der Einleitung ebenso gebraucht wie bei Jesaia, nämlich Deut. 31, 16 und 20.

Noch deutlicher ist diese Bekanntschaft mit Deut. 31, 16—22 bei Micha. Die Kap. 31, 19 gebrauchte Redensart הָיָה לְעֵד בִּבְנֵי יִשְׂ׳ findet sich, da Jes. 19, 20 anders gemeint ist, zuerst bei Mich. 1, 2 wieder. Ferner wenn es Deut. 31, 18 heißt אַסְתִּיר פָּנַי מֵהֶם (V. 17) בַּיּוֹם הַהוּא עַל כָּל־הָרָעָה אֲשֶׁר עָשָׂה, so lesen wir Mich. 3, 4: יַסְתֵּר פָּנָיו מֵהֶם בָּעֵת הַהִיא כַּאֲשֶׁר הֵרֵעוּ מַעַלְלֵיהֶם. Endlich, wenn es Deut. 31, 17 heißt: וְאָמַר הֲלֹא עַל כִּי אֵין אֱלֹהַי בְּקִרְבִּי מְצָאוּנִי הָרָעוֹת הָאֵלֶּה; dagegen Mich. 3, 11: לֵאמֹר הֲלֹא יַהְוֶה בְּקִרְבֵּנוּ לֹא תָבֹא עָלֵינוּ רָעָה, so wird man, wenn man die oben erwähnten Berührungen Michas mit Deut. 32, 1—43 hinzunimmt, ohne Wagnis behaupten dürfen, daß teils absichtlich, teils unwillkürlich Michas Gedanken und Ausdrücke von dem Liede Mose und seiner alten Einleitung Deut. 31, 16—22 beeinflußt worden seien.

Aus vorstehender Untersuchung wird hoffentlich erhellen, daß es eine gegründete Behauptung ist, wenn ich sage, es sei spätestens schon zu Hiskias Zeit unser Lied als ein von Mose herrührendes, dem Altertume entstammendes poetisch-prophetisches Zeugnis bekannt und angesehen gewesen. Es handelt sich nur noch um die beiden Fragen, ob es die spätere Umdichtung eines älteren, dem Mose mit oder ohne Grund beigelegten Liedes sei, wie Knobel meint, und ob zwischen seiner Einleitung und ihm selber ein so handgreiflicher Widerspruch obwalte, daß jener aller Wert abgehe, wie Kamphausen zuletzt behauptet hat. Sie läßt sich nur entscheiden durch eine Analyse des Liedes für sich und eine Vergleichung des Ergebnisses mit den Aussagen der Einleitung, was ich dem zweiten Artikel vorbehalte.

Zweiter Artikel.

Nachdem ich im ersten Artikel durch eine rein litterarische Untersuchung der Quellenverhältnisse in Deut. 31. 32 erwiesen habe, daß Deut. 31, 16–22 und 32, 1—43 schon zu Hiskias Zeit vorhanden gewesen sei, ein Resultat, welches durch eine Vergleichung jesajanischer und michanischer Stücke erwünschte Bestätigung fand, stellte ich mir die weitere Frage, ob die Beschaffenheit des Liedes Deut. 32, 1—43 mit der Charakterisierung stimme, welche der einleitende Abschnitt Deut. 31, 16—22 enthält. Durch eine bejahende Beantwortung derselben würde der in den mannigfachen sprachlichen Berührungen zwischen beiden Stücken (vgl. den ersten Artikel) liegende Grund für ihre Zusammengehörigkeit zu einem vollgültigen Beweise über die Grundlosigkeit der Annahme Knobels verstärkt werden, nach welcher Deut. 32, 1—43 nicht das ursprüngliche Gedicht selber sein soll, von dem in Deut. 31, 16—22 die Rede ist, sondern eine verändernde Überarbeitung desselben. Andererseits würde die Einleitung Deut. 31, 16—22 von dem Makel gereinigt sein, den ihr Kamphausen durch die Behauptung aufgedrückt hat, sie sei ein nur bei völligem Mißverständnisse des Gedichtes erklärlicher Versuch eines unwissenden Hypothesenjägers, die Unmöglichkeit einer mosaischen Abkunft dieses Gedichtes möglich erscheinen zu lassen. Zur Gewinnung einer Antwort auf jene Frage schlage ich den von Kamphausen im voraus gebilligten Weg ein, daß ich zuerst das Gedicht für sich betrachte, um zu erkennen, wie es gemeint gewesen sei, und dann die Ansicht vergleiche, welche der Verfasser der Einleitung über denselben Gegenstand bekundet. Denn so wenig ich es auch für das einzig richtige und überall anwendbare Verfahren halte, Titelblatt und Vorrede einer Schrift wegzuschneiden und mein Urteil über ihren Zweck und Verfasser rein von dem Ergebnisse diktieren zu lassen, welches ich aus der Betrachtung der Schrift für sich gewinne, so notwendig ist es hier nach dem heutigen Stande der historischen Kritik über diesen Punkt und für den Zweck meiner eignen Arbeit. Die Notwendigkeit allein gibt mir zu ihm den Mut, den das deutliche Bewußtsein der Grenzen des so Erreichbaren sonst zu nehmen geeignet ist. Die historischen Theologen

wissen ja alle im allgemeinen, daß es schon eine Unmöglichkeit ist, ohne sonstige unabhängige Kunde rein aus ihrem Inhalte und ihrer Art eine Schrift der Neuzeit als Erzeugnis eines bestimmten Schriftstellers stringent zu erweisen, daß sich hier überhaupt nur verschiedene Grade der Wahrscheinlichkeit ergeben, und daß vollends bei einem Schriftstücke wie das unsrige, das von geringem Umfange, allgemein lehrhaftem Charakter und poetischem Ausdrucke schon vor drittehalb Jahrtausenden als alt gegolten hat und mit keinem anderen bekannteren verglichen werden kann, auch nicht der unterste Grad der Wahrscheinlichkeit zu erreichen ist. Aber auch das möchte ich ihnen in Erinnerung bringen, daß es Schriftstücke gibt, bei denen es völlig unmöglich ist, den rechten Verstand zu finden, ohne daß man sich durch nebenhergehende Nachrichten über Abkunft und Anlaß derselben leiten läßt, solche, die bestimmte Nachrichten darüber eigens voraussetzen, und daß es übrigens bei allen zur Förderung des Verständnisses erwünscht ist, solche Kunde zu haben. Unter diesen Umständen darf es nichts Befremdliches haben, wenn sich bei der Untersuchung über Zweck und Anlaß des Gedichtes Deut. 32, 1—43 hier und da keine völlige Bestimmtheit des Resultates ergeben will, welche jedes weitere So- oder Anderssein ausschlösse; vielleicht ist das Gedicht so gehalten, das erst durch Hinzunahme der in der Einleitung enthaltenen Nachrichten das forschende Auge die rechte Richtung, das Verständnis die Spitze seiner Bestimmtheit erhält. Nach dieser ausdrücklichen Selbstbescheidung, welche der geneigte Leser sich gefallen lassen muß, gehe ich zur Betrachtung des Gedichtes über, ohne mich auf die Einzelauslegung mehr einzulassen, als es im Interesse des Gesamtverständnisses liegt, und anders als da, wo eine Nachlese zu den bisherigen Arbeiten erforderlich scheint.

I. Das Gedicht an sich.

A. V. 1—14.

Was der Dichter im allgemeinen will, sagt er uns selber sofort in einem besonderen Eingange, und zwar gibt er zunächst, daß es sich um etwas Wichtiges, um eine Sache universaler Bedeutung handle, durch die Aufforderung an Himmel und Erde zu verstehen, daß sie seine Rede hören mögen. Es ist dieses ein

hebräisch-poetischer Ausdruck für die gesamte Welt; und wenn diese überhaupt aufgefordert wird zuzuhören, nicht aber Israel allein, so wendet der Dichter sich mit dem, was er sagt, auch nicht zunächst an seine Volksgenossen, sondern an die Welt, welche Israel in ihrer Mitte hat und in und an diesem Volke das geschehen sieht oder sah, worüber der Dichter handeln will. Auf diese Weise erklärt sich einerseits sowohl, daß die Rede durchweg Rede über Israel ist, als auch, daß am Schlusse ganz unvermittelt die Heidenvölker als diejenigen erscheinen, für welche aus der Darlegung des Dichters eine Nutzanwendung gezogen wird; andererseits, daß an Stellen, wo ein besonders lebhafter Affekt herrscht, die Rede sich zum direkten Vorwurfe an das gegenwärtig gedachte Israel besondert (V. 6. 7. 18). Denn Israel ist eben ein Teil der Gesamtheit, welche der Dichter anredet, es kann also die Darlegung über Israels Verhalten gegen seinen Gott, wo sie aus ihrer Ruhe heraustritt, ein direktes Scheltwort, welches Israel allein gilt, aufnehmen, ohne ihre ganze Haltung als eine Rede an die Schöpfung überhaupt zu verlieren oder zu verwirren. Es ist also zwar nicht ganz richtig, wenn man sagt, der Dichter rufe Himmel und Erde zu Zeugen seiner Verhandlung mit Israel auf, aber indem der Dichter seine Rede ausdrücklich an Himmel und Erde richtet, werden diese thatsächlich zu dem Forum, vor welchem er Jahves Gerechtigkeit und Israels Schuld nachweist. Allerdings aber ist es auf eine bloße Zeugenschaft nicht abgesehen, sondern auf mehr, da der Dichter an die Aufforderung zum Hören den Wunsch knüpft, daß seine Lehrrede wie ein erquicklicher Regen sich ergießen möge. Die Lehrrede wendet sich an die Herzen der Zuhörer, und wenn die des Dichters sich ergießen soll, soweit es von seinem Wunsch und Willen abhängt, wie der erquickliche Regen über die seiner bedürftige Pflanzenwelt, so will sie, wie der Regen die Pflanzen befruchtet, Erkenntnis und Willen der Zuhörer in rechter und heilsamer Weise bestimmen. Nicht will sie ein Thun erwirken, welches für die Zuhörer selber gleichgültig und nur für einen außerhalb derselben gelegenen Zweck von Belang wäre, wie wir es uns denken müßten, falls der Dichter Himmel und Erde bloß als Zeugen einer Strafpredigt gegen Israel haben wollte. Dann würde der Vergleich V. 2b nicht

passen, welcher aufs deutlichste zeigt, daß es sich um eine Wirkung handle, welche vom eignen Wesen der Zuhörer aus gewünscht werden muß. Zugleich bestimmt sich durch diesen Ausdruck des Wunsches die Zuhörerschaft näher, welche der Dichter zuerst in V. 1, um die universale Wichtigkeit seiner Sache möglichst stark hervortreten zu lassen, mit Himmel und Erde bezeichnet; es ist die bewußte Kreatur überhaupt, für welche der Unterricht über Jahve dasselbe ist, was der Regen für die Pflanzen, und deren letzte Aufgabe ebenso die bewußte Verherrlichung des erkannten Jahve ist, wie es das Ziel der Pflanze ist, zum Fruchtbringen heranzuwachsen. Daß es so gemeint sei, zeigt der 3. Vers, wenn da der Dichter als Inhalt seiner Lehrrede den Namen Jahves bezeichnet, d. h. das Wesen Jahves, wie er dasselbe für die redende Kreatur erkenntlich gemacht hat und von ihr erkannt und bekannt wissen will, seine Predigt also als eine Predigt des Namens Jahves, und wenn er die bei den Zuhörern zu erreichende Wirkung durch einen um seiner Energie willen als selbständigen Imperativ gestalteten Heischesatz darein setzt, daß die Zuhörer infolge seiner Darlegung Jahves Größe erkennen, und, indem sie dieselbe mit williger Lobpreisung bekennen, sie ihm gleichsam als Geschenk darbringen. Denn das ist das einzige, was die bewußte Kreatur Gotte geben kann, daß sie durch die Predigt seines Namens das Lobbekenntnis seiner Größe in sich zeitigen läßt. Jahve übrigens heißt er, weil in dem Gotte Israels, der diesen Namen führt, der Gott vor ihr steht, dessen Größe zu erkennen und bekennen ihr Ziel ist; und weil der Dichter selber der übrigen Menschheit gegenüber mit Israel zusammengehört, kann er vor ihr Jahve bezeichnen als „unseren Gott", d. i. den, welchen ihr als meinen und meines Volkes Gott kennt.

Hiermit ist natürlich noch nicht bestimmt, als was der Dichter den Gott Israels seinen Zuhörern zeichnen möchte, damit sie seine Herrlichkeit erkennen. Deshalb bringt er nun das, was er von Jahve zu sagen hat, auf einen knappen charaktervollen Ausdruck und stellt damit das Thema seiner Ausführung auf; und zwar ist der Satz so gehalten, daß der Leser durch die leichte und gefällige Bewegung in V. 1—3 unvermerkt zu ihm hingeführt, dann vor dem Gewichte dieser Aussage sinnend anhalten muß, bis der

Dichter ihm dieselbe erklärend durch den Satz mit כִּי auflöst. Er nennt ihn den Felsen, mit Artikel הַצּוּר, nicht als ob er allem anderen gegenüber schlechthin der Felsen wäre, sondern weil er der Felsen ist, von dem die Aussage gilt תָּמִים פָּעֳלוֹ. Denn der Artikel steht in Korrespondenz mit diesem Satze und hält diesem Anhange vorn das Gegengewicht. Was der Dichter mit der Bezeichnung Gottes als eines Felsens will, sagt er selber V. 37. Nämlich das kann füglich als der Felsen eines Menschen oder eines Volkes bezeichnet werden, worauf dasselbe seinen Bestand gründet, oder wodurch dasselbe seinen gefährdeten Bestand zu sichern sucht. Und da das kreatürliche Leben überhaupt seinen Grund nicht in sich selber, sondern in Gott hat, da es, um sich gegen die Gefahr zu behaupten, zu Gott seine Zuflucht nehmen muß, so begreift man leicht, wie der Ausdruck Fels dazu gebraucht werden konnte, um das zu bezeichnen, was der abhängige Mensch an seinem Gotte hat oder zu haben glaubt. Es ist verkehrt, denselben als eine Fundgrube von Wesensbestimmungen, etwa für die Ewigkeit oder Unveränderlichkeit Gottes an sich ausbeuten zu wollen (Dorner). Natürlich ist ewige Selbstgleichheit die notwendige Voraussetzung dafür, daß ich einen Gott als den einzig wahren Felsen im biblischen Sinne bezeichne; aber dieser Ausdruck selber benennt Gottes Wesen nicht an sich, sondern das, was der Mensch an ihm hat oder haben will. Jahve nun nennt der Dichter unter allen Felsen, welche die Völker und Menschen dafür ansehen, als den vollkommenen, als den, der im höchsten und vollsten Sinne das ist, was dieser Name sagt. Er ist der Fels, dessen פֹּעַל ist תָּמִים. Es ist eine stillschweigende Voraussetzung, daß פֹּעַל im aktiven Sinne das Werk, das er vollbringt, seine Handlungen bezeichne. Ich muß diese Fassung beanstanden; denn abgesehen davon, daß der ganze Satz bildlich gemeint ist, indem die Erklärung erst mit כִּי beginnt, und daß bei Festhaltung des Bildes von einem Handeln des Felsens als etwas Selbstverständlichem nicht die Rede sein kann, würde eine unzulässige Tautologie entstehen. Wenn der Dichter תָּמִים פָּעֳלוֹ so gemeint hätte, sein Thun ist moralisch vollkommen, so konnte er den ganz dasselbe sagenden Parallelausdruck: alle seine Handlungsweisen sind Gerechtigkeit, nicht durch כִּי anknüpfen, da kein einsichtiger Redner je sagen

wird: sein Handeln ist vollkommen, weil sein ganzes Verfahren gerecht ist; es wäre das nur möglich, wenn durch den Zusammenhang der Begriff „Handeln“ eine konkrete Bestimmtheit erhalten hätte, der gegenüber „sein ganzes Verfahren“ die Allgemeinheit verträte und so a majori ad minus gefolgert würde. Das ist indessen hier nicht der Fall. Aber wie *ἔργον* und מַעֲשֶׂה sowohl aktiv das Werk jemandes bezeichnen kann, das man als Produkt seiner Thätigkeit von ihm unterscheidet, als auch passiv das Werk das mit dem Da- und Sosein einer Sache vollbracht und mit ihr selber eins ist, wie z. B. Ez. 1, 16 der מַעֲשֶׂה der Räder sie selber in ihrer Einrichtung und Arbeit sind, so muß auch פֹּעַל nach beiden Seiten hin gebraucht werden können. Es ist kein Beweis, wenn ich auf Ps. 90, 16 verweise, wo Jahves Werk und Jahves herrliche Erscheinung parallel stehen, oder auf Ps. 95, 9, wo Jahves Werk und er selber als Gegenstand der Erfahrung Israels wechseln, denn in der eigentlichen Rede läßt sich das Wirken Gottes als das Offenbarungsmittel seines Wesens nicht von seinem Wesen trennen, so daß die Parallelsetzung dieser beiden Begriffe nicht für ihr Zusammenfallen beweist; aber wo wie hier bildlich der Name einer Sache für Gott gebraucht wird, kann zweifellos diese Sache durch ein Prädikat näher bestimmt werden, welches ohne Übertragung aus dem Bildlichen ins Eigentliche auf Gott nicht, sondern nur auf die Sache paßt. So ist auch hier der Ausdruck צוּר תָּמִים פָּעֳלוֹ ein Fels, der ein vollkommenes Werk ist, d. i. bei dessen Hervorbringung die Idee des Felsens zur vollkommenen Verwirklichung gelangt ist, durch den Artikel aus einem generischen Begriffe zu einem spezifischen erhoben, der Felsen, dessen Einrichtung und Wesen ihn allen anderen gegenüber als den schlechthin vollkommenen kennzeichnet, und so zur bildlichen Bezeichnung des Gottes geworden, von dem der Dichter reden will. Man sage nicht, diese Erörterung sei überflüssig; denn erst aus der Erkenntnis, daß die erste Zeile von V. 4 ganz bildlich gehalten ist und der Dichter sagen will: „Bekennet unseren Gott Jahve, den ich unter allen Göttern, welche als Felsen gelten, als den Felsen bezeichnen muß, dessen Art und Wesen vollkommen ist“, d. h. der das im vollen Sinne ist und leistet, was man unter diesem Namen versteht und setzt, ergibt sich die innere Notwendig-

keit des Gedankenfortschrittes, welcher den Dichter dazu führt, mit einem כִּי eigentliche Aussagen als erklärende Begründung jenem bildlichen Satze folgen zu lassen. Zugleich ist damit die syntaktische Natur des nun folgenden Satzes dahin bestimmt, daß er aus zwei asyndetisch nebeneinander gestellten Sätzen besteht, so geordnet, daß in einer Art von Chiasmus im ersten als Subjekt כָּל־דְּרָכָיו betont voransteht, im zweiten das Prädikat in besonders gewichtiger Ausführung dem ganz tonlosen Subjekte הוּא vorgesetzt ist. Es kann also keine Rede mehr davon sein, das Wort אֵל אֱמוּנָה etwa über das כִּי zurück als Parallelbegriff zu הַצּוּר zu stellen, was schon grammatisch fehlerhaft wäre.

Alle seine Wege, d. i. sein ganzes Verfahren in allen seinen einzelnen Momenten, soweit es dem Auge geschichtlich vorliegt, sagt der Dichter, ist מִשְׁפָּט. Dieses Wort bezeichnet die Norm und die Normalität für das Verhalten, welche sich aus dem zwischen zwei Parteien gesetzten Verhältnisse ergibt. Hier ist von dem Verhältnisse die Rede, kraft dessen Jahve sich zu Israels Gotte gemacht hat und dieses Volk an ihm seinen Gott hat, und der Dichter will der ihm zuhörenden Welt diesen Gott Israels als den empfehlen, an welchem diejenigen, welche ihn sich ihren Gott sein lassen, im vollsten Sinne haben können, was sie suchen. Auf Grund der Erfahrung, die Israel mit dem Dichter gemacht hat, sagt er daher, alle seine Wege sind מִשְׁפָּט, und meint damit, daß das Verhalten Gottes überall und durchaus dem einmal gegebenen Verhältnisse entsprochen habe, kraft dessen er Israels Gott ist. Deshalb kann er ihn weiter nennen einen Gott der Treue, an dem man immer zuverlässig den Gott findet, der er sein will; die Aussage vervollständigt sich durch Hinzutritt des negativen Ausdruckes וְאֵין עָוֶל. Derselbe hat im Leben eine technische Bedeutung. Vergleicht man nämlich Deut. 25, 13—16. Lev. 19, 35. 36 und 15, so ergibt sich, daß עָוֶל in der Rechtssphäre das Gegenteil der אֱמוּנָה ist, das Thun dessen, der den regelmäßigen Verpflichtungen aus selbstsüchtiger Hinterlist nicht entspricht und denjenigen täuscht und betrügt, welcher im Vertrauen auf das Recht sich an ihn wendet.

Der besondere Nachdruck, mit dem durch immer neue Aussagen die sich gleich bleibende Treue Jahves in seinem Verhältnisse als Gott Israels betont wird, macht uns darauf gefaßt, daß es

dem Dichter im weiteren Verlaufe seiner Darlegung gerade auf diesen Punkt ankommen wird und daß er gerade in Bezug auf ihn naheliegenden Widerspruch abschneiden will. Denn eine Erklärung des Bildes vom Felsen hätte ja ebenso gut auf die Allmacht und fürsehende Weisheit Jahves, wie auf seine lautere Treue und untadlige Geradheit verweisen können; unser Dichter aber wendet das Bild nur nach der letzteren Seite hin und begrenzt auf diese Weise sein Thema näher, und wenn er nun auf die Geschichte Israels eingeht, um einerseits die herrliche Vergangenheit als ein redendes Zeugnis für das hinzustellen, was er von Israels Gotte prädiziert hat, andrerseits die kümmerliche Gegenwart so zu erklären, daß sie keinerlei Widerspruch gegen jene seine Aussage erhebt, so erkennen wir, daß ihm schon bei V. 4 die Möglichkeit vorschwebt, seine Zuhörer könnten aus der damaligen Gegenwart Israels, wie sie vor ihren Augen steht, wo Israel an seinem Gott keinen Rückhalt findet, Gründe des Widerspruchs gegen seine Aussage über Jahve und der Abwehr seiner Zumutung V. 3 b herleiten. Ist dieses richtig, so rechtfertigt sich psychologisch der sonst auffällige Sprung, mit welchem der Dichter V. 5 die Thatsache der Gegenwart anerkennt, welche seine Zuhörer ihm entgegenhalten können, daß nämlich das gegenwärtige Israel sich von dem Dienste Jahves als einem vergeblichen und eitlen losmacht. Er drückt dieselbe aber so aus, daß sie als ein tückischer Streich, als ein Thun thörichter Selbstverblendung gegen offene Thatsachen, als grundlose Willkür erscheint. So die Thatsache deutend, verpflichtet er sich natürlich im Interesse der Überzeugungskraft seiner eignen Darlegung, diese Deutung aus einer Zusammenhaltung des vorliegenden Verhaltens Jahves gegen sein Volk und des Schrittes, den Israel jetzt gethan hat oder thut, als gegründet zu erweisen. Aber indem er so scheinbar statt des aufgestellten Themas einer Verkündigung der Treue Jahves zunächst das andere behandelt, daß das dermalige Verhalten Israels ein Thun des schmählichsten Undankes und der treulosesten Willkür sei, schweift er keineswegs von seinem eigentlichen Zwecke ab. Denn indem er den letzten Satz so erweist, daß er die Thaten liebender Fürsorge schildert, welche Israel von Jahve erfahren hat, und welchem es nun mit solchem Verhalten antwortet, erweist er direkt auch wenigstens für die Vergangenheit

seinen ersten Satz von der unvergleichlichen Treue und unbestochenen Zuverlässigkeit des Gottes Jahve. Auf der anderen Seite verrät der Umstand, daß er die beregte Thatsache V. 5 nur so ausspricht, daß seine Worte zu einer herben Anklage werden, eine Steigerung des Affektes, bei der es wieder psychologisch begreiflich wird, wie der Dichter, gleichsam als scheue er sich nicht, vor der Versammlung der ganzen Welt seinem Volke den Vorwurf verruchten Undankes ins Gesicht zu schleudern, und als müsse er ihm bei seinem unheilvollen Beginnen noch durch ein Wort der Erinnerung den Weg zu verlegen suchen, in V. 6 das Israel direkt anredet, welches ihm eben in V. 5 als דּוֹר עִקֵּשׁ וּפְתַלְתֹּל vor die Seele getreten war.

Die Voraussetzungen, auf denen meine ungefähre Wiedergabe von V. 5—6 beruht, nämlich, daß der Dichter ein gegenwärtig vorliegendes Beginnen Israels, das man ihm als Beweis gegen seine Aussage über die Zuverlässigkeit Jahves entgegenhalten könne, als Antwort und Erwiderung auf Jahves vergangene Liebesbeweisungen werte und daß es ihm dabei als ein Thun thörichter Selbstverblendung und tückischer Undankbarkeit erscheine, wird jedermann zugestehen. Denn in V. 6 fragt der Dichter ausdrücklich, ob dieses Thun die rechte Vergeltung sei für den Gott, den das Volk aus seiner Vergangenheit bloß als liebevollen und fürsorgenden Vater kennen gelernt habe, und in V. 5 nennt er dasjenige Israel, von dem hier die Rede ist, ein verdrehtes und tückisches Geschlecht, eine Brut also, von der man es sich nicht versehen darf, daß sie sich durch die sittlichen Bande der Pietät oder des Rechtes hindern lassen wird, zu thun, was sie gelüstet, auch wenn sie dadurch den eignen Vater oder den größten Wohlthäter desavouiert, um diesen welschen Ausdruck zu gebrauchen. Aus dem Verhalten solcher Brut ist natürlich — meint der Dichter — kein Schluß auf Wert oder Unwert, Wahrheit oder Unwahrheit der Vaterschaft oder Wohlthäterschaft dessen zu machen, gegen den es gerichtet ist.

Daß der Leser diese Voraussetzungen teile und meine Folgerungen daraus billige, ist für mich die Hauptsache; darauf lege ich kein Gewicht, ob er mir zustimmt, wenn ich die Worte von V. 5ª wie sie lauten, für unerklärbar und die bisherigen Versuche, sie zu er=

klären, für unglücklich halte. Ich will darauf nur im Vorübergehen hinweisen, daß wenn man לֹא בָנָיו nach Hos. 1, 9 (לֹא עַמִּי) als einen Begriff tadelnden Inhaltes faßt, wie man muß, es eine grammatische Unmöglichkeit ist, das Suffix in מוּמָם auf ein בָּנָיו zu beziehen, von dem gar keine Rede gewesen ist (gegen Knobel), und andrerseits, daß es eine logische Unmöglichkeit ist, es auf לֹא בָנָיו zu beziehen. Denn kann schon niemand sein eigner Flecken sein, so ist es vollends unmöglich, denjenigen seinen eignen Schandflecken zu nennen, der gar nichts anders, etwa nach seiner Lichtseite, sondern nur eben nach seiner Schändlichkeit, wie hier das verdrehte Geschlecht als לֹא בָנָיו, gedacht und gesetzt ist. Und nur eine kümmerliche Hilfe ist es, wenn man mit Kamphausen בָּנִים מוּמָם ausspricht. Es ist kein denkbarer Gegensatz zwischen בָּנִים und מוּמִים, keine Synonymie zwischen מוּמָם und לֹא בָנָיו, daß der Leser zwischen לֹא בָנָיו und דּוֹר עִקֵּשׁ das Wort מוּמִים als einen gleichartigen Subjektsbegriff ansehen und nicht vielmehr sich versucht fühlen sollte, es als Objektsakkusativ zu שִׁחֵת zu konstruieren. Was von diesen Deutungsversuchen hätte abhalten sollen, ist die sprachliche Unrichtigkeit und die logische Unbrauchbarkeit der herkömmlichen Auffassung von שִׁחֵת לוֹ in dem Sinne von „verderblich handeln gegen jemanden". Gewiß heißt שִׁחֵת absolut gesetzt „verderblich handeln", aber in dem Sinne von „Verderben anrichten, Unheil anzetteln"; so gut man daher, wie an der einzigen vergleichbaren Stelle Num. 32, 15 sagen kann שִׁחַתֶּם לְכָל־הָעָם הַזֶּה, „ihr stiftet Verderben an für dieses ganze Volk da", so wenig wahrscheinlich ist es, daß unser Dichter habe sagen wollen: „es hat Verderben angestiftet gegen Jahve sein Volk". Das meinen auch die Ausleger nicht; die Ambiguität des deutschen Ausdruckes „verderblich handeln" erlaubt ihnen, dafür den anderen „moralisch schlecht handeln, sündigen" zu substituieren. Aber dieser blasse allgemeine Ausdruck über Israels Verhalten gegen seinen Gott ist im Zusammenhange völlig unbrauchbar. Nachdem nämlich an Jahve gerade die Treue und lautere Geradheit seines Verhaltens hervorgehoben ist, muß das Verhalten, welches der Dichter Israel vorwirft, ein ebenso konkret bestimmtes sein, daß es mit dem Jahves verglichen werden und der Dichter fragen kann: „Ist das die Antwort auf Jahves Treue und liebevolle Fürsorge?" Es muß ein

solches sein, welches sich bei einem verdrehten und tückischen Geschlechte als natürlich erwarten läßt. Aber „sündigen“ im allgemeinen thut jedes Kind einmal gegen seinen Vater, jedes Volk gegen seinen Gott, ohne daß es darum ein verdrehtes und tückisches genannt werden dürfte, und ohne daß damit dem Vater oder dem Gotte in Undank der Abschied gegeben würde. Der Ausdruck ist also zu schwach, zu allgemein, als daß er den logisch richtigen Gegensatz zu Jahves Treue und Geradheit bezeichnen könnte, denn er sagt durchaus nichts weiter als dieses: „eine Sünde hat Israel an seinem treuen Gotte begangen“. Darauf kann der Dichter unmöglich mit dem unwillig erstaunten הזאת hinweisen: „Solches willst du Jahve zurückgeben?“ Vielmehr, indem er so fortfährt, bezeugt er für jeden, der sehen will, daß er eine bestimmte Sünde, ein entrüstendes Verbrechen namhaft gemacht habe, und zwar ein solches, welches die freche Nichtachtung der von Natur heiligsten Bande involviert. Denn sonst könnte der Dichter nicht fortfahren: „Du benimmst dich damit gegen Jahve, als gehe er dich durchaus nichts an, während er doch dein Vater ist.“

Unter diesen Umständen beweist es wieder einmal für den glücklichen Instinkt Ewalds, daß er sofort in V. 5[a] die Bezeichnung eines konkreten Verbrechens, nämlich des Eidbruches, gefunden hat. Nur wenn die Worte dieses meinen, schreitet die Rede unanstößig fort. Auf dem Wege aber, auf dem Ewald diesen Sinn gewinnt, kann ich ihm nicht folgen; denn erstens aramäischem Maumtha kann nur hebräisches מוֹמָה entsprechen, wie hebräischem מוּמָם aramäisches Mum mit Suffix der 3. Plur. gegenübersteht. Aus jenem ersten aramäischen Worte kann also ein hebräisches מוֹמָה um so weniger erschlossen werden, als eine Wurzel ימה „schwören“ mit keiner Spur im Hebräischen nachzuweisen ist. Zweitens ist vorher nirgends von einem Eidschwur zwischen Jahve und Israel die Rede gewesen, und auch nachher erwähnt der Dichter beim Überblick über die Vergangenheit keines Eidesschwures oder Gelöbnisses Israels, zu dem die großen Thaten Jahves es bewogen, und das es dann nicht gehalten hätte. Der Dichter kann also nicht die Sünde Israels, um die sich alles dreht, mit dem Ausdrucke Eidbruch bezeichnet haben, zu dem er vorher nicht hingeleitet und den er auch nachher gar nicht weiter verwandt hat. Drittens stünde

nach Ewalds Auffassung des Satzes לֹא בָּנָיו so unbetont, und liegt alles Gewicht so sehr auf dem Prädikat, daß man weniger einen Parallelausdruck für den Subjektsbegriff, also דּוֹר עִקֵּשׁ וּפְתַלְתֹּל, als vielmehr einen solchen für das Prädikat im folgenden erwarten sollte. Dennoch muß die ursprüngliche Meinung des Dichters in dieser Richtung gesucht werden. Mein Freund, Dr. Riehm, gestattet mir hoffentlich, für die Leser, welche mit mir die Textesworte für verdorben und Ewalds Versuch sie zu deuten für sprachlich bedenklich ansehen, meine eigne Ansicht kurz herzusetzen, auch wenn die dadurch bedingte Textänderung für ihn nichts Lockendes haben sollte. Daß man schon im Altertum das Gefühl hatte, der Text sei korrumpiert, zeigen die Varianten שחתו bei Sam. LXX und לוֹ לֹא für לֹא לוֹ ebendaselbst; man kann schon früher ähnliche Versuche, den Text zu bessern, gemacht haben, und Korrekturen können neben das Ursprüngliche gestellt sein. Außer dem Gefühle, daß die erste Zeile von V. 5, wenn auch nicht länger, als z. B. die erste von V. 28, die dritte von V. 30, die erste von V. 39, doch mehr gewichtige und selbständige Begriffe enthält, als die Analogie erwarten läßt, nämlich שִׁחֵת לוֹ, לֹא בָּנָיו, מוּמָם, bewegt mich die bemerkenswerte graphische und lautliche Ähnlichkeit von לוֹ und לֹא, בָּנָיו und מוּמָם zu diesem Verdacht; und da erscheint es mir außerordentlich naheliegend, daß eine irrige Verdoppelung von לוֹ dazu geführt habe, das א, welches jetzt in לֹא als Bestandteil des Vorhergehenden erscheint, vom Folgenden abzutrennen und daß בניו und מומם die Reste zweier Lesarten eines und desselben Wortes seien, nämlich אֱמוּנָיו und אֱמוּנָם, welche sich ebenso zu einander verhalten, wie das von LXX und Sam. ausgedrückte שחתו und das masorethische שִׁחֵת. Es bleibt uns demnach die Wahl, den ursprünglichen Text entweder so herzustellen: שִׁחֵת לוֹ אֱמוּנָיו oder so: שִׁחֲתוּ לוֹ אֱמוּנָם, zu welchem Satze sich dann die zweite Zeile ebenso verhält, wie die zweite Zeile von V. 19 zur ersten. Soll ich mich zwischen beiden entscheiden, so wähle ich die letztere. Denn daß der Dichter in V. 6 das Kollektiv עַם mit dem Plural konstruiert, erscheint mir als Fortführung gleicher Konstruktion von דּוֹר in V. 5; und da אֵמוּן eine Eigentümlichkeit unseres Dichters ist (vgl. V. 20), so konnte man eher dazu kommen, für ursprüngliches אֱמוּנָם das fast gleichaussehende אֱמוּנָיו vom üblichen אֱמוּנִים

zu lesen und einzusetzen, als אֱמוּנָם für אֱמוּנָיו, zumal dann, wenn schon שחתו in den Singular שחת verändert worden war.

Auf diese, wie ich meine, einleuchtende Weise haben wir einen Text gewonnen, der allen Anforderungen entspricht. Wenn nämlich שִׁחֵת רַחֲמָיו Am. 1, 11 die widernatürliche Erstickung und Abtötung des natürlichen Mitgefühles mit dem Bruder bezeichnet und zum Gegenteile etwa נֹצֵר חֶסֶד Ex. 34, 7, ja, wie man aus שָׁמַר עֶבְרָתוֹ Am. 1, 11 schließen darf, שָׁמַר רַחֲמָיו hat, „das Rege- und Lebendigerhalten des natürlichen Mitgefühles", so darf man getrost zu נֹצֵר אֱמוּנִים Ps. 32, 24 und שָׁמַר אֱמוּנִים, dieser Eigenschaft des צַדִּיק Jes. 26, 2, als Gegenteil ein שִׁחֵת אֱמוּנִים und da, wo wie Am. 1, 11 das Mitgefühl, so hier das Angehörigkeitsgefühl und der Trieb der Anhänglichkeit das natürlich Gegebene ist, ein שִׁחֵת אֱמוּנָיו oder nach dem Sprachgebrauche unseres Dichters אֱמֻנוֹ postulieren. Dieses konstruiert sich ganz naturgemäß mit לְ dessen, dem die Treue und Anhänglichkeit geschuldet wird, wie נֹצֵר חֶסֶד Ex. 34, 7, und es ist demnach die Meinung von V. 5: erstickt, gewaltsam unterdrückt hat ihm gegenüber die natürliche von ihnen geschuldete Treue und Anhänglichkeit ein verdrehtes und tückisches Geschlecht. Es ist אֱמוּנִים, אֱמוּנָה, אֵמֻן auf der untersittlichen Stufe, wenn wie Jesaja (1, 3) sagt: „Der Ochs seinen Eigentümer und der Esel die Krippe kennt, aus der er frißt." Ebenso natürlich ist es, daß auf der sittlichen Stufe der Mensch demjenigen, dem er sein Dasein und seine Erhaltung verdankt, also etwa seinem Vater gegenüber, Anhänglichkeit und Treue bewahrt; und es ist empörend, es ist vom natürlichen Gefühle als eine unnatürliche Entartung verurteilt, wenn die Kinder sich dem Vater entziehen und die Zugehörigkeit zu ihm thatsächlich leugnen. Nichts Geringeres nun, als solche Schandthat wirft Jesaja denen vor, über die er nach 1, 3 ausruft: הוֹי זֶרַע מְרֵעִים und בָּנִים מַשְׁחִיתִים, und unser Dichter, wenn er Jahve V. 20 sagen läßt: דוֹר תַּהְפֻּכוֹת seien sie, בָּנִים לֹא אֵמֻן בָּם; und wenn er nun hier in V. 5 über die ihm entgegengehaltene Thatsache, daß das Israel der Gegenwart sich dem Dienste Jahves und seiner Anerkennung geflissentlich entziehe, kein anderes Urteil fällen zu können bezeugt, als daß dieses eine willentliche Erstickung des unter allen Umständen natürlichen und naturgesetzlichen Triebes der Treue und Anhänglichkeit

sei, so schreitet die Rede sachgemäß fort, wenn er entrüstet über des Volkes schuldvolle Selbstverblendung fragt, ob denn gerade dem Jahve gegenüber unter allen Göttern dieses Verhalten naturgemäß und am Platze sei. Da könne es ja nur, was die unsinnigste Raserei wäre, als Vergeltung und Erwiderung dafür gemeint sein, daß Jahve es ins Leben gerufen und ihm alles das in zuvorkommender Liebe gegeben hat, was seinen Bestand ausmacht (V. 6). Denn das müsse es ja wissen und einsehen, daß Jahve und kein anderer Gott es gegründet hat (V. 7); jeder Blick rückwärts bezeugt ihm das unwiderleglich.

Wenn Schultz sagt, dem Dichter erscheine hier die Zeit Josuas schon als unvordenkliche Urzeit, und Kamphausen (S. 302), des Dichters Zeit erscheine als durch viele Geschlechter von der Einnahme Kanaans getrennt, so kann ich nicht finden, daß die Aufforderung im 7. Verse zu dieser Behauptung entscheidenden Anlaß gibt. Denn der Dichter fordert nicht auf vierfache Weise zur Erforschung der Urzeit auf und sagt durchaus nicht, daß V. 8—14 eine Beschreibung dieser entlegenen Urzeit geben wolle. Vielmehr meint er mit der Forderung: „Frage deinen Vater und deine Alten“ nichts anderes, als: die Erzählungen dieser Alten über das, was sie selber noch von Jahves herrlichen Thaten gesehen und erlebt haben, können dich überzeugen, daß du Jahve zu verdanken hast alles, was du wirklich warest und bist, hattest und hast. Wäre die Meinung: frage sie, daß sie dir über die euch beiderseits ferne Urzeit erzählen, so fände ich es sehr befremdlich, daß der Dichter in der ersten Zeile offenbar ein hinreichend deutliches Bild der Urzeit in der Seele der Angeredeten voraussetzt, wenn er sie auffordert, sich daran zu erinnern. Unter diesen Umständen muß ich annehmen, daß der Dichter in V. 7 nicht die Erforschung der einen Urzeit vierfach bezeichne, sondern vielmehr die Vergangenheit überhaupt zerlege, nämlich in die Urzeit, d. h. die Zeit, über welche hinaus sich der Ursprung des Volkes nicht mehr zurückverfolgen läßt, sodann in die von da bis zu den Vätern der gegenwärtigen Generation herabreichende Zeit, wo ein Geschlecht dem anderen folgte, endlich in die nächste Vergangenheit, deren lebendige Zeugen noch in den alten Leuten gegenwärtig sind. Dieser Dreiteilung der Vergangenheit entspricht es, wenn der Dichter in

dem Rückblicke, welchen er nun auf die Vergangenheit, als auf ein zusammenhängendes Zeugnis dafür wirft, daß Jahve Israels Vater sei, dem es alles verdanke, dreierlei Thatsachen in zeitlicher Folge namhaft macht: erstens, daß Jahve Israel ein großes Land ausgesucht und angewiesen habe, als es noch kein Leben als Volk hatte (V. 8. 9); zweitens, daß Jahve das in eigner Ohnmacht dem Tode verfallende Volk durch seinen alleinigen Beistand befähigt habe, den ihm längst vorbestimmten Weg selbständiger Machtentwickelung zu betreten (V. 10—12); drittens, daß er allen Hindernissen zum Trotze diese Entwickelung in raschen und kühnen Schritten an das Ziel glücklichen Daseins und reichlichen Behagens geführt habe (V. 13. 14). Je allgemeiner aber diese Erinnerung gehalten ist, desto weniger läßt sich nach Jahren oder auch nach dem Jahrhundert der Punkt berechnen, von wo aus man schon solches erzählen konnte. Jedenfalls ist es kein unmotivierter Einfall, wenn ich sage, der Dichter erstrecke die Zeit des glücklichen Gedeihens Israels so weit herab, daß die Väter und alten Leute unter den Zeitgenossen noch als Zeugen über dieselbe oder wenigstens einen Teil derselben gelten können; und bei dem geraden Fortgange von V. 12 zu V. 13. 14 muß es mir zweifelhaft erscheinen, daß der Dichter irgend welche erhebliche Katastrophen, geeignet, den Fortbestand und das sichere Gedeihen Israels in Frage zu stellen oder unmöglich zu machen, zwischen der zweiten und dritten Periode mitteninne liegend gewußt habe.

Indem er das Bild selber zeichnet, welches sich Israel von der Liebe und Treue seines Gottes, der es alles verdankt, vor die Augen stellen muß, wenn es seiner Forderung nachkommend die Vergangenheit sich vergegenwärtigt, kann der Dichter um so eher wieder aus der momentanen, im Affekte der Entrüstung begründeten Anrede an Israel in die Rede über seine Erfahrungen von Jahves Treue und Zuverlässigkeit zurücktreten, in welcher er angefangen hatte, der ganzen Welt diesen Gott anzurühmen, als die Erinnerung Israels an die Beweise der hilfebereiten Macht und Liebe seines Gottes, wie ich schon zeigte, von selber einen integrierenden Teil der vom Dichter beabsichtigten Predigt an die Welt bildete. Zuerst erinnert er an die Zeit, wo der Höchste, der anfänglich eine Gott aller Menschen, den Völkern gesonderte

Gebietsteile als ihr eignes Erbe anwies, um so Völker überhaupt zu schaffen (daher גּוֹיִם ohne Artikel), wo er die Adamssöhne, die als solche die eine Familie Adams bildeten, als Anfänger vieler selbständiger Kreise auseinandergehen ließ, um zu zeigen, daß Israel, damals kaum bemerkbar, mit einem Erbteil bedacht worden sei, welches dieses Volk als dem Höchsten besonders nahestehend kennzeichnen mußte. Ich übersetze „Adamssöhne“ nicht „Menschenkinder“, weil בְּנֵי אָדָם dem בְּנֵי יִשְׂרָאֵל ebenso als das Ganze dem Teilbegriffe, wie גּוֹיִם dem עַמִּים entspricht, wie dann besonders klar wird, wenn man sich entschließt, die herkömmliche Deutung von V. 8ᵇ gegen meine bessere aufzugeben. Man kann nach jener nur entweder übersetzen, was sprachlich zulässig ist: „da setzte er so viel Völkergrenzen und Völkergebiete fest, als Israel Söhne zählte“. Soll dieses eine bekannte Zahl sein, so kann man nur an die zwölf Söhne Israels denken, von welchen die zwölf Stämme den Namen tragen, und die Meinung des Dichters wäre: Gott habe im ganzen zwölf Völkergebiete und folgeweise zwölf Völker geschaffen. Aber das kann seine Meinung nicht sein, denn Israel ist nach ihm auch ein Volk geworden und kann um so weniger bloß mit der Ehre abgefunden sein, jedem der zwölf Völker je einen Sohn gegenüberzustellen, als der Dichter das, was Jahve an Israel that, aus der Erwählung dieses zum eignen Besitze und Erbe Jahves erklärt. Oder, und das ist die jetzt herrschende Auffassung, man übersetzt: „er stellte die Grenzen der Völker mit Rücksicht auf die Zahl der Kinder Israel fest“, d. h. so, daß für diese ein ausgiebiger Raum zur Wohnung blieb. Aber Jahve kann überhaupt nicht die Grenzen eines Volkes festgestellt haben, ohne auf alle anderen und ihr Gebiet Rücksicht zu nehmen. Es wäre ein sonderbarer Dichter, der dieses selbstverständlich von allen Geltende als einen einzigartigen Vorzug Israels vor anderen Völkern ausgegeben und in der einzigen Gottangehörigkeit desselben dafür den entsprechenden Grund aufgezeigt hätte. Und die Sonderbarkeit wäre noch größer, daß der Dichter, welcher die einzigartige Fürsorge Gottes bei der Aussteuer der Völker für sein Volk verherrlichen will, statt zu sagen, er habe Israel ausgesteuert, und das besser und reichlicher als die anderen, vielmehr gesagt haben soll, er habe die anderen ausgesteuert, ohne die Augen vor dem

Kinderreichtum Israels zu verschließen. Hat denn Jahve diesen rein passiv angesehen, oder hat er Israel nichts geben wollen, daß er mit allem Hinblick auf dasselbe nicht weiter gekommen ist, als für andere Völker Grenzen zu setzen? Es ist unbegreiflich, wie man hat auf den Vordersatz בְּהַנְחֵל עֶלְיוֹן גּוֹיִם, der doch eben dasselbe sagt, wie יַצֵּב גְּבֻלֹת עַמִּים, diese Worte als Hauptsatz hat folgen lassen können, während doch nach der Ansicht der Vertreter dieser Auslegung der Dichter an jenen Zeitsatz sofort die Aussage hätte anschließen müssen: „da sorgte er für eine ausreichende Wohnung Israels", oder: „da faßte er die Zahl der Söhne Israels ins Auge". Faktisch haben diese Ausleger mit ihrer Deutung dem unscheinbaren לְ vor מִסְפַּר folgende Bedeutung großmütig beigelegt: „so daß er dabei einen ausreichend großen und schönen Wohnraum aufsparte und vorbehielt für —". Ob sich das durch Jos. 4, 5. 8 und Ex. 24, 4 rechtfertigen lasse, wo לְמִסְפַּר וגו׳ allerdings wie כְּמִסְפַּר 1 Kön. 18, 31 übersetzt werden kann: „entsprechend der Zahl der [zwölf] Stämme Israels", überlasse ich dem einsichtigen Leser zu entscheiden. Es ist dort von der Beschaffung von genau zwölf Steinen die Rede, und der Sinn: „entsprechend der bekannten Zwölfzahl der Stämme Israels" ist eine vom Zusammenhange gebotene Näherbestimmung des dativus commodi: „für die zwölf Stämme Israels". Die Beiziehung dieser Stellen würde also höchstens dazu zwingen, hier zu übersetzen: „entsprechend der Zahl der Söhne Israels" und dieses zu deuten: für die Söhne Israels, daß sie die Völkergebiete erhielten, und zwar so, daß nach ihrer Zahl auf je einen ein Gebiet kam. Aber da von den Völkergebieten keine bestimmte Zahl angegeben und die Zahl der Söhne Israels ebenfalls unbestimmt gelassen ist, so kann der Dichter nicht gemeint gewesen sein, bei der Zuweisung der Völkergebiete die auffällige Korrespondenz zwischen ihrer Zahl und der der Söhne Israels hervorzuheben.

Die Wahrheit liegt so auf der Hand, daß man sie gar nicht verfehlen kann, wenn man erstens das artikellose גְּבֻלֹת עַמִּים als generischen Ausdruck faßt, nicht „die Grenzen der Völker", sondern, wie רֹאשׁ גּוֹיִם Ps. 18, 44 „ein Haupt über ganze Nationen" ist und Ps. 47, 4 יַדְבֵּר עַמִּים תַּחְתֵּינוּ „er treibt zusammen ganze Völker unter uns", „Völkergebiete", die Gebiete

oder Grenzen von ganzen Völkern; wenn man **zweitens** den Dativ in seiner überall zu Grunde liegenden Bedeutung als „für", „ihnen zu eigen" deutet; und wenn man **drittens** erkennt, daß לְמִסְפַּר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל nach der eigentümlichen Gebrauchsweise, welche der Hebräer von dem Worte מִסְפָּר in Stellen wie Gen. 34, 30. Num. 9, 20. Jes. 10, 19 macht, um die geringe Summe zu bezeichnen, die in ihren Einern leicht übersehen werden kann, nur eine Modifikation für לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל ist, kraft deren diese als eine geringe Anzahl einzelner Menschen, die nur in ihrem Vater ihre Einheit haben, den geschlossenen Einheiten der wirklichen Völker gegenübergestellt werden sollen. Es ist also zu übersetzen: „da setzte er fest, bestimmte er Völkergebiete, solche Gebiete, die für ganze Völker ausreichend waren, den paar Söhnen Israels". Das ist also das Unterscheidende in der Fürsorge Jahves, daß er für Israel, als es nur erst aus einer kleinen Familie bestand, ein so großes Gebiet als Eigentum aussetzte, daß ganze Völker sich daran hätten genügen lassen können. Er gab ihm also in zuvorkommender Gnade ein Erbteil, auf das es seiner eignen Größe und wirklichen Bedeutung nach nicht den entferntesten Rechtsanspruch hatte, und bekundete so, das Israels Entwickelung durch einen göttlichen Liebesrat werde geleitet werden, der ihm eine große Zukunft, eine Weltgröße in freiem Entschlusse als Ziel gesetzt habe. Nun schließt sich erst V. 9 leicht an, freilich nicht in der bisherigen Auffassung, nach welcher dieser Satz die unerträglichste Tautologie enthält und ungefähr sagt: „denn ein Volk oder das Volk Jahves ist Jahves Volk". Aber schon der Parallelismus hätte vor der Anerkennung einer so absurden Aussage bewahren sollen. Denn da חֵלֶק יְהוָה und חֶבֶל נַחֲלָתוֹ einander als Prädikate entsprechen, so muß עַמּוֹ eine dem folgenden יַעֲקֹב entsprechende Subjektsbezeichnung sein. In diesem Gefühle haben LXX und Sam. יַעֲקֹב zur vorhergehenden Zeile gezogen und als Permutativ des Suffixes in עַמּוֹ nach aramäischer Weise gedeutet, das Weggenommene durch ein am Ende der zweiten Zeile eingesetztes „Israel" ersetzend. Diese Textänderung ist freilich exegetische Willkür, aber die Fassung von עַמּוֹ als „sein", nämlich **Jakobs** Volk ist richtig und durch den Parallelismus geboten. Nur muß man das Suffix in עַמּוֹ zurückbeziehen auf das letzte Wort der vorangehenden Zeile „Israel" und Israel,

wie wir schon da thaten, als Person fassen. Ich will mich für diese Unterscheidung von „Israel“ und „sein Volk“, d. i. die an ihm ihre Einheit habenden Leute nicht auf Ex. 18, 1 berufen, da in den Worten „Mose und sein Volk“ das Suffix auf אֱלֹהִים zurückbezogen werden kann; aber völlig gleich ist es, wenn Ex. 17, 13 erzählt wird, Josua habe niedergeschlagen den Amalek und sein Volk (וְאֶת־עַמּוֹ). Demnach ist die Meinung des Dichters: die an Israel ihre Einheit habenden Leute, das Jakob genannte Volk waren eben von Jahve als sein ausschließliches Eigentum, das er unter den Völkern für sich in Beschlag nehmen wollte, ausersehen und vorbehalten, und daher erklärt sich diese in die weite Zukunft gehende, unverhältnismäßig reichliche Aussteuer des noch erst werden sollenden Volkes.

Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß in diesen Worten das schließliche Ergebnis und die Bedeutung der Geschichte der drei Erzväter und des Hauses Jakobs bis zur Auswanderung nach Ägypten, wie sie die Genesis noch jetzt erzählt, zusammengefaßt ist. Die hier geschehenen Fügungen Gottes bekunden dem Leser alle, daß Jahve in frei zuvorkommender Liebe dieser an Zahl geringen Familie das Ländergebiet der kanaanäischen und amoritischen Völkerschaften als Eigentum angewiesen hat nicht um deswillen, was die Familie an sich Großes war, sondern weil Jahve mit ihr das Große vorhatte, aus ihr sich ein besonderes Volk des Eigentums großzuziehen, das alles, was es dereinst wäre und hätte, nur auf ihn zurückführen könnte.

Ein zweiter Abschnitt der Schilderung faßt nun den Vorgang ins Auge, wo das eben als Jahves Wille bezeichnete Verhältnis, daß Israels Volk sein besonderes Eigentum sei, den Anfang seiner vollen Verwirklichung genommen hat. Israel ist nicht von sich aus durch eigne natürliche Entwickelung in dieses Verhältnis hineingewachsen; es ist nicht in eignem thatkräftigen Entschlusse und in selbständiger Kraft in den Besitz des angewiesenen Landes hineingetreten. Jahve mußte es erst heimholen in den bereitstehenden Besitz und zwar nicht so, daß er bloß dem kommenden entgegenging, sondern so, daß er es wie einen in der unwegsamen und todbrohenden Wüste verirrten, schmachtend am Boden liegenden und ohne Dazukommen anderer verendenden Mann wie aus reinem

Zufall auffand, durch liebevolle Pflege wieder zu sich brachte und das zum Gehen unfähige heimtrug. Offenbar ist dieses ein zutreffendes und ergreifendes Bild für die Geschichte der Erlösung Israels aus Ägypten. Dort war Israel nach der Erzählung des Exodus in ebensolcher Aussichtslosigkeit für jede Rückkehr in sein ererbtes Eigentum, wie ein in die Wüste verirrter Mann; unter der tückischen Bedrückung des Pharao war ihm nur der völlige Untergang seiner volklichen Sonderexistenz gewiß, ebenso gewiß, wie dem den Entbehrungen der Einöde anheimgegebenen Manne nur der Tod der Verschmachtung vor Augen steht. Und durch die lange Unterdrückung war ihm ebenso jeder Mut und jede Kraft benommen, selber den Weg in die Heimat zu finden und zu wagen, wie dem durch Irrgang in der Einöde entkräfteten Wanderer. Und endlich, je weniger Mose und Israel erwartet und darauf gerechnet hatten, daß Jahve mit solchen Thaten seiner allmächtigen Hand, wie er sie dann an seinem Volke vollbrachte, um dem Elende Ägyptens ein Ende zu machen, ihm beispringen werde, desto mehr paßt der bildliche Ausdruck von der zufälligen Auffindung eines verlorenen Mannes durch einen die Wüste passierenden reichen und wohlthätigen Karawanenherrn.

Wenn man es auffällig gefunden hat, daß der Dichter die Erlösung aus Ägypten übergehe und nur die hilfreichen Thaten Jahves auf der Wüstenwanderung Israels verherrliche, so entbehrt diese Verwunderung des thatsächlichen Anhaltes im Texte selber, wie meine eben gegebene Darlegung beweisen wird. Sie ist nur die Folge der verwunderlichen Inkonsequenz, mit welcher die bisherigen Ausleger trotz der Erkenntnis, daß alles in dieser Schilderung bildlich ist, die Vorstellung Israels als eines Verirrten, auf den Tod Erschöpften, das Auffinden durch Jahve, das sorgende Umkreisen, das Tragen und Führen, sich darauf steiften, das einzige Wort „in einem Lande der Einöde" — denn es heißt nicht בַּמִּדְבָּר oder בְּאֶרֶץ הַמִּדְבָּר „in der bekannten Wüste" — müsse aller natürlichen Erwartung zum Trotze die bestimmte wirkliche, wahrscheinlich sinaitische Wüste sein. Als ob nicht zum Bilde eines verirrten und durch Verirrung in die Gefahr der Verschmachtung gekommenen Mannes notwendig die Vorstellung einer unfruchtbaren Einöde als des Schauplatzes für den ganzen Vorgang ge-

hörte — oder kann ein Mann sich auch mit Todesgefahr in Saatfeldern und Obstgärten verirren? — oder als ob keine solche gefährliche Verirrung nach hebräischer Ansicht für einen Menschen möglich gewesen wäre außer in jener einen bekannten Wüste. Daß das Wort בְּאֶרֶץ מִדְבָּר „in einem Lande der Einöde" nach des Dichters Meinung ein bloßes Bild für die schlimme Lage sei, aus welcher Jahve sein Volk herausholte, um es vor aller Welt Augen zu seinem Eigentum zu machen, darauf würde ich bestehen, auch wenn der Wortlaut der zweiten Zeile von V. 10 richtig wäre und die Deutungen desselben zulässig. Ich muß freilich beides verneinen. Denn abgesehen von der sonstigen Nichtexistenz eines Wortes יְלֵל halte ich es einfach für unmöglich, daß der Dichter dies Bild der Einöde in der ersten Zeile noch einmal so ausgedrückt haben sollte: „in einer Leere, der Wehklage einer Wüste" oder „in einer Leere der Wehklage, einer Wüste", und ich halte es für einen doppelten Fehler, wenn man gar יְלֵל יְשִׁימֹן „die durchheulte Steppe" übersetzt. Denn die Wurzel ילל bezeichnet überall die Klage des Schmerzes, das Wehgeschrei. Freilich kann die Klage der wilden Tiere ein Geheul sein; aber diese wilden Tiere sind eine ungefährliche Phantasie der Ausleger, da der Dichter sie gar nicht erwähnt hat. Dazu kommt, daß wir eine andere alte Lesart beim Samaritaner haben, die noch kein Erklärer als eine wirkliche Aenderung des massorethischen Textes hat begreifen können und auf die auch heute kein konjekturierendes Genie kommen würde. Oder sollte es für den Tiefsinn eines Abschreibers so nahe liegen, das vermeintliche Geheul der wilden Tiere, von dem Israel umgeben war, zu beanstanden und dafür die Aussage einzuschwärzen, daß Jahve Israel „in Lobgesänge versetzt habe", wie man des Samaritaners ובתהללות ישימנהו gedeutet hat? Wäre diese Lesung und Deutung richtig, so würde ich freilich sagen, der masorethische wie der samaritische Text seien beide gleich sehr verderbt, und auf jede Erklärung verzichtend mich damit trösten, daß der übrige Vers an sich wie im Zusammenhange hinreichend klar sei. Aber glücklicherweise gibt es eine richtigere Lesung und die Möglichkeit einer besseren Deutung. Denn nach der authentischen Rezension, welche Petermann neuerdings durch den samaritanischen Hohepriester hat vollziehen lassen (s. Abhandlungen für Kunde des Morgenlandes, Bd. V,

Nr. 1, S. 324), lautet die samaritanische Textgestalt nicht ישימנהו, sondern ישיבנהו, auszusprechen יְשִׁיבֵנְהוּ. Ein Wort wie הֵשִׁיב „dem Daniederliegenden wieder auf-, dem Verirrten wieder zurechthelfen" (vgl. Ps. 80, 4. 8. 20) paßt zu מצא in der ersten Zeile und für das Thun Jahves an Israel als an einem verirrten Wüstenwanderer so vortrefflich, daß man sofort das günstigste Vorurteil für diese Lesung fassen muß. Das vorhergehende Wort ובתהללות kann nach dem Parallelismus nur ein Synonym von בְּאֶרֶץ מִדְבָּר sein wollen. Da es nun im Äthiopischen ein Verb תָּהַל erravit, in der Irre gehen, gibt (vgl. Dillmann zu Hiob 4, 18), da dieselbe Wurzel nach תָּהֳלָה Hiob 4, 18 = Irrtum, Verirrung auch im Hebräischen bekannt gewesen sein muß, so vergleiche ich die feminine Steigerungsform תהללות mit der maskulinischen נהללים von נָהַל (Jes. 7, 19) und mit der femininen שַׁעֲרוּרָה (Jer. 5, 30) von שׁער, leite also von תהל die Steigerungsform תהללות nach der Analogie her, indem ich ausspreche: וּבְתַהֲלֻלוֹת יְשִׁיבֵנְהוּ und übersetze: „in einem Lande der Einöde fand er ihn auf und in Irrgängen oder auf Irrwegen holte er ihn heim", nämlich ihn, den auf Irrwegen Verlornen holte er heim, nicht: er holte ihn in der Weise ein, daß er ihn dabei Irrwege führte.

Auf diese Weise erhalten wir zu der ersten eine parallelgebaute zweite Zeile, welche die Beschreibung des rettenden Thuns Jahves weiterführt, und indem sie dasselbe ausdrücklich als Rettung durch Heimholung bezeichnet, schließt sich nun passend das zweite Zeilenpaar an, welches in schönklingender Weise die unausgesetzte Sorgfalt der Führung ausmalt, mit welcher Jahve den Gefundenen heimholte. Je mehr die Worte: „er behütete ihn wie seinen Augapfel" nur Parallelausdruck für die vorhergehende Zeile sind, desto deutlicher ist es, daß in V. 11 ein neuer Satz beginnt. Einen neuen Vergleich wendet der Dichter auf Jahves Thun an, ohne jede Verbindung zu ihm übergehend, weil dieselbe überhaupt der ganzen Führung Jahves gilt, nicht wie sie von dem V. 10 beschriebenen Thun als ein weiteres Moment unterschieden, sondern in solcher Allgemeinheit, daß jenes mit darunter befaßt ist. Ich meine nämlich, daß erst V. 12 die Thatsache benannt, welche mit der Weise des Adlers verglichen wird, und daß V. 11 ganz Vordersatz der Vergleichung ist; denn ich kann einen

Anstoß nicht überwinden, den die gewöhnliche Konstruktion darbietet, indem sie mit יִפְרֹשׂ וגו׳ den Hauptsatz beginnt, nämlich den, daß das Thun des als Adler gedachten Jahve dem Thun des Adlers verglichen sein soll. Diesen Anstoß vermeide ich, indem ich die beiden ersten Zeilen als Subjektsbeschreibung ansehe, durch welche die bestimmte Lage des vom Dichter gemeinten Adlers gezeichnet wird, die beiden zweiten Zeilen aber als Beschreibung dessen, was der Adler unter diesen Umständen wohl thut, so daß dieses das eigentliche tertium comparationis bildet. Man könnte dagegen einwenden, daß in V. 12 nicht gesagt wird: so geleitete ihn Jahve, sondern mit gewichtiger Betonung der absoluten Selbständigkeit und Alleinhilfe Jahves: „leitete Jahve allein ihn, ohne Beihilfe irgend eines fremden Gottes"; aber der langen Ausführung des Vergleiches wegen in V. 11 würde der einfache Satz „so leitete er ihn", nachdem die Leitung schon in V. 10 gesetzt war, ohne Verstärkung durch ein neues Gedankenelement, nämlich das der Alleingenugsamkeit Jahves, zu kahl und gewichtlos nachgefolgt sein, und so verglich der Dichter lieber die allgenügende Führung Israels durch seinen einzigen Gott, als die bloße Thatsache seiner Führung mit dem in V. 11 geschilderten Thun des Adlers gegen seine Jungen. Er meint den Adler, der sein Nest aufstöbert, um die Jungen zum ersten Fliegen zu veranlassen; denn הֵעִיר ist „in Bewegung bringen", sei es den Schlafenden, wo es = erwecken (Sach. 4, 1), sei es den Verborgenen, wo es sich als aufstellen (Jes. 41, 2. 25) oder als hervortreiben, aufstöbern aus dem Bergungsorte näher bestimmt (Joel 4, 7). Das Hervortreiben der Jungen aus dem Neste kann deshalb passend mit הֵעִיר bezeichnet werden, und der Vergleich paßt für das Werk Jahves, der Israel aus Ägypten, wo es in Unselbständigkeit so weit herangereift war, daß es zum ersten Schritt selbständigen Volkslebens und nationalen Handelns veranlaßt werden konnte, auf den Weg in sein Erbteil hinauszutreiben hatte. Der Adler nun, der seine Jungen zum ersten Fliegen aufstöbert und sie keineswegs sich selbst überläßt, sondern über ihnen hin- und herschwebt, um überall sofort beispringen zu können, thut hin und wieder dieses, daß er seine Flügel ausbreitet, um, wenn eins seiner Jungen ermattet niedersinkt, dasselbe auf seinen Schwingen aufzufangen und in der

Höhe weiterzutragen. Denn es kann füglich das singularische Suffix in יִקָּחֵהוּ und יִשָּׂאֵהוּ gewissermaßen distributiv auf den einen von den Jungen bezogen werden, der immer gerade diese Hilfe nötig hat und erfährt. Gleich einem solchen ist nun das sofort beim ersten Anlaufe verzagende und ermattete Israel von Jahve ohne jede Beihilfe eines Gottes anderer Völker, wie z. B. Ägyptens (den Göttern Ägyptens vielmehr nach Ex. 12, 12 zum Trotze), aus Ägypten heraus in sein vorbestimmtes Land getragen worden.

Ohne daß der Wüstenwanderung weiter eine besondere Schilderung gewidmet würde — war sie doch nur die Fortsetzung des mit der Ausführung aus Ägypten Begonnenen und die Einleitung des mit dem Einkommen in Kanaan Erreichten — sagt der Dichter nun in einem neuen Abschnitte V. 13. 14 in bildlicher Weise das Ziel aus, das die Führung Jahves Israel hat erreichen lassen. Der Adler führt seine Jungen in der Höhe und versorgt sie auf den Bergspitzen und Felsklippen sowohl mit der dort findbaren wie mit der Beute, die er in der Ebene erhascht. Und da Israels Zug von Ägypten nach Kanaan als עָלָה und Jahves Führung als ein הֶעֱלָה stehend im Alten Testament gedacht wird, wie von einer anderen Seite, nämlich von dem Gedanken des freien Ausganges aus der Knechtschaft als יָצָא und הוֹצִיא, so lag es nahe, sich durch das vorhergehende Bild vom Adler im Ausdrucke bestimmen zu lassen und zu sagen: er ließ ihn hinauffahren auf die Höhen der Erde, um ihn zu speisen und zu tränken mit den Erzeugnissen des von dort beherrschten, aus fruchtbaren Ebenen und felsigem Berglande bestehenden Landstriches. Der Zusammenhang und die im Hebräischen, auch bei unserem Dichter (z. B. V. 10, Zeile 3, V. 16, V. 21) häufige Attraktion der Verbalstämme läßt es wünschenswert erscheinen, statt וַיֹּאכַל ein Hifil zu lesen; und da nun Sam. LXX. Syr. eben dieses וַיַּאֲכִלֵהוּ darbieten und Vulg. mit ihrem ut comederet nicht in Betracht kommt, weil sie die Gleichheit durch folgendes ut sugeret wiederherstellt, so stehe ich nicht an, diese Lesart in den Text aufzunehmen; zweifelnden Gemütern wird die Thatsache Mut machen, daß wenigstens zwei alttestamentliche Schriftsteller unsere Stelle nicht anders gelesen haben, nämlich der Verfasser von Jes. 58, 14 und der von Ps. 81, 17.

Daß in V. 14 erstens der Segen der Israel ermöglichten

Viehzucht und zwar in doppelter Hinsicht, nämlich als Mittel der Milch- und Fettgewinnung und als Mittel der Fleischerzeugung — welche Teilung dann besonders deutlich hervortritt, wenn man nicht mit וְאֵילִים, sondern erst mit בְּנֵי בָשָׁן Basansstiere die dritte Zeile beginnt und sich das Fehlen eines ו ebenso wenig einreden läßt, wie nach herkömmlicher Fassung vor חֶמְאַת in der ersten Zeile — und *zweitens* der Segen des Israel ermöglichten *Ackerbaues* wieder nach zwei Seiten, sofern er Brotkorn und sofern er Wein erzielt, gerühmt werde, wird jedermann anerkennen. Aber die Konstruktion hat ihre Schwierigkeiten. Nach der Analogie des Verhältnisses von V. 11 zu V. 10, von V. 8 zu V. 7 sollte man mit dem unverbundenen חֶמְאַת einen neuen Satz beginnen, zumal da V. 13 einen geschlossenen Gedanken enthält. Und wirklich ist es auch unerträglich, alle die in V. 14 für Milch, Butter, Fett, Schlachtvieh und Bodenertrag gesetzten Ausdrücke als Objekt von den Worten „er ließ ihn saugen" in Vers 13 abhängen zu lassen; beginnt man nun aber ernstlich mit V. 14 einen neuen Satz, so findet man in unserem Texte zu allen diesen Objektsakkusativen kein anderes Verb, als das zwischen דַּם עֵנָב und חֶמֶר versteckte תִּשְׁתֶּה, welches nur eben zu diesen Nominibus nicht aber zu den vorhergehenden gezogen werden kann. Dazu kommt, daß auch sonst das Wort erheblichen Bedenken unterliegt; *erstens* weil es hier, wo vorher und nachher in gleichem Zusammenhange *von* Israel geredet wird, ohne daß irgend welcher Sprung in der Gedankenreihe vorhanden, ohne irgend welche plötzliche Gemütsaufwallung psychologisch gerechtfertigt wäre, aufs entschiedenste anstößig ist, Israel plötzlich in zweiter Person angeredet zu hören. Es würde das ebenso bedenklich sein, als wenn ich in einer Schilderung des Glückes, das einem Undankbaren gewährt worden war, sagen wollte: „Er hatte alles vollauf und konnte in allen Genüssen nach Herzenslust schwelgen, (du Undankbarer,) Rebensaft trankest du, Rotwein" (oder wenn man lieber will, starke Weine) „und so ward N. N. fett." Und nun *nehme* man dazu, daß in unserem Texte gar keine Sätze mit eignem Verb vorangegangen sind, sondern bloß starre Substantiva: Milch, Fett, Widder, Rinder, Weizen und vergegenwärtige sich, wie hieran unmittelbar angeschlossen jene Anrede der zweiten Person klingen würde! *Zweitens* beleidigt

es das syntaktische Schönheitsgefühl aufs äußerste, daß hinter dem kräftigen Satze „Rebenblut trankest du“, gleichsam als glossiere der Dichter in der Weise der Werthheimer Bibel seinen eigenen zu waghalsigen Ausdruck, noch das nackte חֶמֶר nachfolgen soll in der allgemeinen Bedeutung „Wein“. Nach diesem selben Gefühle wage ich dreist zu behaupten, daß auf דַּם עֵנָב nur dann תִּשְׁתֶּה חָמֶר folgen konnte, wenn es für den Dichter ein ebenso poetischer substantivischer Ausdruck für Wein war, wie der erste. Deshalb kann ich die Lesart der alten Übersetzungen, welche שָׁתָה oder יִשְׁתּוּ wiedergeben, nicht anerkennen, denn sie läßt die zweite Schwierigkeit ungelöst, wenn sie auch die erste beseitigt. Zu helfen wäre da nur, wenn man חֶמֶר als „Röte“ und nicht als „Feuerwein“, was durch Jes. 27, 2, da חֶמֶד gelesen werden muß, nicht belegt werden kann, auffaßte, תשתה aber, geschrieben תִּשְׁתֶּה, als regierendes Nomen zu חֶמֶר konstruierte in dem Sinne von „Trank der Röte“, d. h. Getränk, das die Wangen mit frischem Rot bedeckt, wie Gen. 49, 11 die Milch die Zähne weiß und der Wein die Augen trübe macht. Es mag aber sein, daß מִשְׁתֶּה oder ein ähnliches Wort vom Dichter geschrieben gewesen ist; obgleich תִּשְׁתֶּה neben מִשְׁתֶּה stehen kann, wie תְּשׁוּבָה neben מְשׁוּבָה, תוֹצָאוֹת neben מוֹצָאוֹת, תְּשֻׁאוֹת neben מְשֻׁאוֹת; ob das eine oder andere, darüber habe ich keine Gewißheit gewinnen können, nur das ist mir gewiß, daß תשתה als 2. pers. imperf. unrichtig ist, und daß in jedem Falle in V. 14 ein Verb fehlt, von welchem die Nahrungsstoffe, oder vielmehr ihre zahlreichen Namen abhängen können.

Unter diesen Umständen erscheint es als eine willkommene Rettung aus der Verlegenheit, daß Sam. und LXX die im masorethischen Texte vermißte Zeile וַיֹּאכַל יַעֲקֹב וַיִּשְׂבַּע, gerade hier vor וַיִּשְׁמַן וְגוֹ V. 15 darbieten. Diese Redensart אכל ושבע für „sich sattessen können, sein volles Genüge finden“, ist dem Hebräer sehr geläufig (Ps. 22, 27; 78, 29), und daß sie lange vor LXX und auch vor Sam. im hebräischen Texte gestanden haben, davon überzeugt mich erstens, daß der Verfasser der Einleitung zu unserem Gedichte, wo er seinen Inhalt angibt (Deut. 31, 20), sagt: Israel komme durch Jahve in ein Land, fließend von Milch und Honig, was offenbar der Kern von Deut. 32, 13. 14 ist, zuletzt וְדָשֵׁן und es werde fett, was offenbar eine Wiedergabe von

וַיִּשְׁמַן יְשֻׁרוּן Deut. 32, 15 ist, und dazwischen וְאָכַל וְשָׂבַע, was offenbar von dem ersten zum letzten Ausdrucke ebenso hinüberleitet, wie im Texte der LXX und des Sam. יאכל יַעֲקֹב וַיִּשְׂבַּע hinüberleitet von Deut. 32, 13. 14 zu V. 15. Zweitens daß in dem großen Gebete Nehemia 9, wo mit Berücksichtigung unseres Liedes die reiche Gnade Jahves gepriesen wird, welche Israel ein vollständig eingerichtetes und blühendes Land schenkte, nach „Weinberge, Ölbäume und עֵץ מַאֲכָל לָרֹב" fortgefahren wird (V. 25): וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׂבְּעוּ וַיַּשְׁמִינוּ וַיִּתְעַדְּנוּ בְּטוּבְךָ הַגָּדוֹל. Sind da die letzten beiden Ausdrücke: „sie setzten Fett an und führten ein Paradiesesleben vermöge deiner großen Güte" Umschreibung von וַיִּשְׁמַן יְשֻׁרוּן in Deut. 32, 15, so bestätigen die beiden ersten, daß vor Deut. 32, 15 die von LXX und Sam. gebotene Zeile stand. Und da nun ein ähnlicher Satz von uns postuliert werden mußte, so nehmen wir sie getrost in den Text auf, so daß V. 14 etwa lautet: Milch und Fett aller Art, Rinder und Widder, den besten Weizen, den kräftigsten Wein, das alles konnte Jakob bis zur Sättigung genießen.

Nachdem der Dichter so in drei Abschnitten die Vergangenheit als ein unwidersprechliches Zeugnis dafür vorgeführt hat, daß Jahve in ausschließender Weise der Vater sei, dessen zuvorkommender Liebe und Fürsorge Israel sein Dasein und sein glückliches Gedeihen zu verdanken habe, geht er dazu über, das Verhalten zu beschreiben, welches das zum Selbstgefühl herangewachsene Volk eingeschlagen und womit es diesem in offenkundigen Thatsachen vorliegenden Zeugnisse geantwortet habe. Das erwachte Selbstgefühl hat jenen Übermut erzeugt, welcher die dankbare Erinnerung an den alten Wohlthäter verdunkelt, die bisherigen Hilfen entwertet, um der Last der Verpflichtung als einer von außen gesetzten Schranke los zu werden, und welcher es liebt, neue Verbindungen und selbstgemachte Verpflichtungen einzugehen ohne Rücksicht auf ihren wirklichen Nutzen, Wert oder Unwert. Denn dieser Übermut fragt nicht nach dem Werte, den die Dinge und Verhältnisse von sich aus in der Wahrheit haben; für ihn sind sie in demselben Maße wertvoll, als seine eigene Willkür die Beziehung zu ihnen gesetzt hat. Indem der Dichter nun zeigt, daß Israel so in bezug auf das Verhältnis zu seinem alten Gotte

Jahve gehandelt habe, erweist er den nunmehrigen Zustand, wo Israel im Unglücke den alten Helfer nicht wiederfindend sich darauf angewiesen sieht, bei seinen anderen Göttern um Hilfe zu betteln, als Resultat einer von Israel selber durch Treubruch bewirkten Veränderung des Verhältnisses zwischen ihm und seinem alten Gotte Jahve, so daß für den Gedanken kein Raum bleibt, Jahves Untreue oder Unzulänglichkeit sei der Grund desselben. Damit hat er es dann gerechtfertigt, daß er in V. 5 diese vorliegende Thatsachen als schnöden Treubruch der verblendeten und tückischen Brut verurteilte, und hat ihr jede Beweiskraft gegen seine Empfehlung Jahves als des vollkommenen Gottes für alle Menschen und Völker genommen. Wir sehen also den Abfall Israels von seinem Gotte Jahve in der Weise dargestellt und in seinem Werden vorgeführt, wie Paulus Römer 1 den Abfall der heidnischen Menschheit von Gott dem Schöpfer geschehen sein läßt. Von einer Erklärung kann beide Male und überhaupt für die selbstische Willkür keine Rede sein.

Bevor wir aber der Rede des Dichters weiter nachgehen, überlegen wir nach Feststellung des Sinnes seiner bisherigen Ausführung noch einmal, wie weit er sich nach unserer Kenntnis der Geschichte Israels den Zustand erstreckend denke, den er V. 13. 14 geschildert hat, und der durch das V. 15 ff. geschilderte Verhalten Israels den Keim stetig wachsenden Verderbens ausgebar. Da muß ich nun für meine Person gestehen, daß ich in V. 13. 14, wenn ich sie nach meiner oben hoffentlich überzeugend gerechtfertigten Auffassung in nüchterne Prosa übersetze, keinen anderen Zustand vorausgesetzt finden kann, als diesen: Israel hat, geleitet und unterstützt durch die gewaltige Hand seines Gottes Jahve, in raschem Fluge sich dergestalt des ihm von Jahve längst bestimmten Landes bemächtigt, daß ihm die unbestrittene Ausbeutung der reichen Quellen dieses Landes durch Viehzucht und Bodenkultur möglich war, und hat sich die günstige Lage auch zu nutze gemacht. Bedingt war dieselbe einzig dadurch, daß das Volk Israel als Ganzes das zweifellose Übergewicht und die entscheidende Macht im Lande hatte, mochten noch so viele Urbewohner übrig sein, und daß hinter den einzelnen Stämmen und Geschlechtern der gewaltige Schutz des Ganzen stand. Nun ist es eine durchgehende und deshalb ge-

schichtlich nicht anzufechtende Vorstellung im Alten Testament, daß zwischen der ersten Zeit überraschend großer Machtentfaltung in dem eigenen Lande und der Zeit, wo es einzelnen Gotteshelden gelang, durch unvergleichliche Thaten ihr Volk vorübergehend zum Bewußtsein seiner Größe zu entflammen und die Welt an die entschwundene Macht dieses Volkes als eine nur schlummernde zu erinnern, eine Periode völliger religiöser und politischer Zerklüftung und schmachvoller Erniedrigung gelegen habe, ja daß auch die Zeit der sogenannten Richter selber, abgesehen von jenen lichten Momenten, welche Jahves Eingreifen durch seine Helden hervorbrachte, eine Zeit beständiger Angst und Bedrängnis gewesen sei. Vor dem hellen Mittagsglanze der davidischen Zeit, welche die angrenzenden Reiche zu schützenden Vormauern des eigenen Landes umgestaltete, und welche den Namen Israels weit über die eignen Grenzen hinaus gefürchtet und geehrt machte, erschien die Richterzeit nur als eine durch manch leuchtendes Gestirn erhellte Nacht. Und wenn dann aufs neue jene Herrlichkeit in Trümmer fiel, wenn durch eine permanent gewordene Zerklüftung des Volkes dasselbe zum beständigen Angriffsobjekte der neidischen Nachbarvölker wurde, welche David dienstbar und unschädlich gemacht hatte, so scheint es mir einfach eine Absurdität zu sein, wenn man annimmt, unser Dichter, der, als der späteren Königszeit angehörig, diese selbe Vorstellung über Israels Vergangenheit haben mußte, habe alle die wunderbaren Hilfen Jahves in der Richterzeit mitsamt der verschuldeten Ohnmacht Israels, deren Jahve sich erbarmte, — obwohl sich daraus das dankbarste Material für seine Predigt über Jahves allmächtige Treue schöpfen ließ — übergangen, habe die davidisch-salomonische Herrlichkeit als graden Fortschritt und nächste Fortsetzung der Einführung Israels in sein Land zugesellt, oder vielmehr in dieselbe einbegriffen und über sie weiter nichts zu sagen gewußt, als daß sie dem gesunden Hunger des jungen Volkes den Bedarf an Butter und an Fett, an Fleisch, Brot und Wein in reichlichem Maße geliefert habe. Ich hoffe weniger absurd zu sein, wenn ich annehme, daß der Dichter und seine Zuhörer eben nur die Zeit des Gedeihens in V. 14 verstehen, welche auf die rasche Gewinnung siegreicher Hegemonie durch das in Kanaan eingedrungene Israel folgte, und wenn ich außerdem

für wahrscheinlich halte, daß nach V. 7 c d unter dem Israel, das der Dichter anklagt, noch alte Leute leben, welche von dieser geschwundenen Zeit unmittelbar Kunde geben können, und muß abwarten, ob es den Historikern unter den Theologen bei ihren besseren Bezugsquellen von Nachrichten über die älteste Geschichte Israels gelingen werde, jenen Vorwurf der Absurdität zu entkräften und ihn mir mit wirklich beweisenden Gründen zurückzugeben.

Sodann erinnere ich daran, daß bis hierher sich uns ein lückenloser, einheitlicher Gedankenfortschritt und eine Ebenmäßigkeit und Harmonie des Ausdruckes ergeben hat, welche jeden Gedanken daran, daß wir hier das Flickwerk zweier Autoren, eines ersten Dichters und eines zweiten umdichtenden Erzählers vor uns hätten, ausschließt. Und es ist eine willkommene Bestätigung unseres Ergebnisses, daß sich, wenn wir den Text nach seinen Sinnabschnitten teilen, ein harmonisches Zeilenmaß herausstellt. Ist V. 1—3 zu 8 Zeilen die Hinführung zum Thema, so folgt in V. 4—6 in 10 Zeilen die gewichtige positive und gegensätzliche Bestimmung des Themas, und in dreimal 10 weiteren Zeilen V. 7—9, V. 10—12, V. 13. 14 nach unserer Textherstellung wird dann die Treue und fürsorgende Liebe Jahves gegen Israel erhärtet, so daß nach dem 8-zeiligen Eingange dieser erste Teil aus 4 × 10 Zeilen besteht. Das Dekastich ist also die durchgängige Form der Sinnabschnitte, und zwar teilt es sich in 4 + 6 Zeilen, indem die 5. Zeile überall, nämlich V. 5. 8. 11. 14 jedesmal ohne Verbindung einen anderen Gedanken zum ersten oder eine andere Seite desselben Gedankens hinzubringt.

B. V. 15—27.

Ich gehe zu V. 15 ff. über, bloß um zu zeigen, daß ich oben den Gedanken des Dichters richtig wiedergegeben habe. Wenn er, das Bild eines vom Hafer gestochenen Pferdes oder Maultieres oder das eines störrischen fetten Stieres anwendend, von Israel sagt, daß es hinten ausgeschlagen habe, so meint er damit, das erwachte Gefühl selbständiger Lebenskraft und das Behagen der Sättigung habe Übermut und Widerwillen gegen die bisherige Führung erzeugt. Wenn er hinzufügt: „und so ließ er ab von

dem Gotte, der ihn geschaffen, und sah verächtlich herab auf den Felsen, der ihm alle Zeit die ausreichende Bürgschaft für seinen bedrohten Bestand gewährt hatte", so sagt er damit, daß der Übermut Israel zum Aufgeben seines alten Wohlthäters und zum Abbruche der Beziehungen geführt habe, die ihn jenem verpflichteten. Und da נָבָל nach Micha 7, 6 die pietätlose Verachtung des dünkelhaft und altklug gewordenen Sohnes gegen den Vater bezeichnet, so erhellt, daß der Dichter Israel den Vorwurf eitler Entwertung der väterlichen Hilfen Jahves machte. Da erklärt es sich dann, daß, wie V. 16 sagt, sie ihn ärgerten, indem sie solchen folgten und nachgingen, die bei ihrer eignen Beziehung zu Jahve für sie jedes Reizes und jeder Verlockung bar seien, die bei ihrer eignen adeligen Abkunft von Jahve tief unter ihnen stehen und als Erbärmliche verachtet und verabscheut werden mußten. Diese Ausdrücke sind noch bildlich; erst in V. 17 deutet der Dichter das Bild auf die Erwählung neuer Kulte, auf das gottesdienstliche Thun (יִזְבְּחוּ) und die Verschwendung desselben an Götter, die Jahve und Israel gegenüber diesen Namen nicht verdienten und als solche gar nicht in Betracht kommen konnten, sondern nur als Gespenster, die andere Völker schrecken mochten, von denen Israel aber nie erfahren hatte, daß etwas Reales hinter ihnen stecke. Die Väter wenigstens hatten sich nichts aus ihnen gemacht (אֲבוֹתֵיהֶם nach LXX Vulg.), und so hätten sie müssen erst seit kurzem wie über Nacht eine furchterregende Macht geworden sein zum besten Beweise, daß es überhaupt mit ihrer göttlichen Macht nichts sei. Und diesen vermeintlichen Göttern, diesen vielmehr verächtlichen Schreckgebilden einer wilden Phantasie zu liebe kam Israel der Gott in Vergessenheit, der sich die harte Arbeit und Sorge nicht hatte verdrießen lassen, einer Mutter gleich diesem Volke ins Dasein zu verhelfen (V. 18), und der ihm als solcher, so lange sein Dasein dauerte, natürlicher Weise nicht hätte in Vergessenheit kommen können und sollen.

Ich wende absichtlich diesen Ausdruck an, weil dem parallelen וַתִּשְׁכַּח zufolge תֶּשִׁי nur den Begriff des Vergessens oder Versäumens ausdrücken kann. Die Form von einem erst auf bedenkliche Weise erschlossenen שָׁיָה abzuleiten, wie jetzt gewöhnlich geschieht, erscheint mir zu gewagt, als daß ich nicht lieber bei der

Herleitung derselben als einer altertümlichen von der Wurzel נשׁי stehen bleiben sollte. So gut wie נשׁא ein Hifil bildet, das der Sam. hier zu sehen meinte, so gut können die Punktatoren hier ein Hifil von נשׁי gesehen haben, daß sie nach תֶּמְחִי (Jer. 18, 23) vokalisierten, wobei freilich der Wegfall der Verdoppelung des 2. Radikals unerklärlich bleibt. Auf keinen Fall kann die masorethische Aussprache beweisen, daß der Dichter תשׁי nicht als Form von נשׁי oder auch nur, daß er sie als Hifil und nicht als Qal gefaßt wissen wollte. Wie er ausgesprochen hat, wissen wir freilich nicht mehr und können es nicht wissen, aber bei einem Dichter, der noch אַפְאֵיהֶם von פאי (V. 26) und חסיו von חסי (V. 37) bildet, kann ich es nur für wahrscheinlich halten, daß er unter Umständen auch eine Qalform תִּשׁי oder eine Hifilform תַּשׁי gebraucht habe von נשׁי.

Es ist begreiflich, daß der Redner, nachdem er den vollen Beweis für die Schuld Israels erbracht hat und nun in einem die ganze grundlose Willkür energisch bezeichnenden Satze den Schluß zieht, dieses wieder in der Form verklagender Anrede thut V. 18, um so mehr, als er beim Antritt des Schuldbeweises das Resultat gleichsam antizipierend den gleichen Ton angeschlagen hatte (V. 6 f.). Noch ein anderes Mal ist dieser Wechsel der Rede in der zweiten Zeile von V. 15 eingetreten und man wird mir dieses als Gegengrund gegen meine obige Beanstandung von תִּשְׁתֶּה als 2. pers. vorhalten. Aber während in V. 14 keine Unterbrechung der Struktur vorbereitet ist, weil וְדַם ענב die schlichte und grade Weiterführung zu „Milch, Fett, Fleisch, Brotkorn“ bringt, hebt sich die zweite Zeile von V. 15 durch plötzlichen Eintritt der absoluten Zeitform aus der vorn und hinten ungestört in Aoristen fortschreitenden Erzählung als etwas Dazwischengeworfenes heraus; ferner kennzeichnet sich dieser Satz als für sich bestehende zwischengeworfene Ausführung eines einzigen Momentes aus der vorn und hinten gesetzten Begriffsverknüpfung, indem er, aus וַיִּשְׁמַן וגו den Begriff שׁמן herausnehmend (שׁמנת), hierzu zwei Variationen עָבִיתָ כָּשִׂיתָ setzt. Endlich verrät die Wiederholung von וַיִּשְׁמַן in שָׁמַנְתָּ, dieser verbindungslosen Absolutform, und die sich überstürzende verbindungslose Hinzufügung zweier gleicher Formen einen Affekt

des Redenden, der als solcher die psychologische Rechtfertigung des Wechsels der Rede in Anrede ist.

Gibt sich aber dieser Satz als affektvolle Parenthese, so kann man nicht übersetzen: „du warest fett geworden" oder „du wurdest fett", als ob so das jetzt abgemagerte und zusammengeschmolzene Volk angeredet würde; denn das hieße aus der Parenthese wieder einen integrierenden Bestandteil der Erzählung machen, aus der absoluten Form eine relative. Man kann nur übersetzen: „ja höre es nur, wenn es Dir auch nicht recht ist oder richtig scheint, du bist fett, feist, voll geworden"; offenbar liegt darin ein Zorn des Redners über das geistlich träge, unlenksame und unbußfertige Wesen des Volkes, dessen äußeres Wohlbefinden noch immer nicht genug zerrüttet ist, um es in rechter Weise, d. i. nach seinem alten Gotte hungrig zu machen, von dessen Güte doch die gedeihliche Lage herrührt, die Israel auch jetzt noch als ein mit Gutem gesättigtes Volk erscheinen läßt.

Man wird fragen, worin denn das augenfällige Elend des Volkes bestanden habe, welches den übrigen Menschen als ein Beweis gelten konnte, daß Israels Gott ein ohnmächtiger und unzuverlässiger sei. Ich glaube im Sinne des Dichters zu antworten, wenn ich sage: darin, daß das durch rasche Siege in den Besitz Kanaans gekommene und reich und zahlreich gewordene Israel in eine Schlaffheit und feige Trägheit gesunken ist, welche keinem Feinde Widerstand leisten und gegen heidnische Zwingherrschaft sich nicht wehren kann, so schmählich und drückend sie ist. Ist das historisch nachweisbar? Daß Israel in der nachjosuanischen Zeit rasch gewachsen ist, vor allem, daß es ein wohlhabendes Volk war, dürfen wir daraus schließen, daß es immer von neuem nach der Erzählung des Richterbuches die Raublust abenteuernder Horden aus allen Weltgegenden reizte. Daß es in materiellen Interessen den nationalen Sinn und den Mut entschlossener That verloren habe, lehrt uns nicht bloß sein Bestreben, sich mit den Resten der Urbevölkerung friedlich abzufinden, sondern vor allem die Geduld und Stumpfheit, mit der es das Joch der Knechtschaft trug, das bloße Beduinenhäuptlinge ihm oft auf lange Jahre auflegten. Daß endlich so bald neben die Verehrung Jahves ein bunter Götzendienst trat, der das Gedenken an Jahves Einzig-

artigkeit auslöschte, berichtet das Richterbuch ex professo. Wenn auch die Aussagen darüber etwas schematisch Allgemeines an sich haben und, was meine Meinung ist, die grundlegende Schilderung Richt. 2, 11—23 mit bewußter Rücksicht auf unser Lied und seine Einleitung entworfen ist, so beweist doch dieser letztere Umstand, daß der Erzähler in unserem Liede eben jene Zeit wirklich charakterisiert fand, und der andere, daß jene allgemeine Angabe über die Baale und den Baal-Berith 8, 33 auf den Angaben des uralten Stückes Kap. 9, nämlich V. 4 und V. 46, beruht, erlaubt den Schluß, daß er überhaupt in seiner Schilderung der religiösen Zustände jener Zeit nur verallgemeinert habe, was durch alte glaubwürdige Nachrichten ihm in einer Mehrheit einzelner Thatsachen und Notizen verbürgt war.

Nachdem der Dichter gezeigt hat, wie das ursprüngliche Verhältnis zwischen Israel und Jahve dadurch eine Änderung erfahren habe, daß Israel die zuvorkommende Liebe Jahves und die Stellung, die derselbe zu ihm eingenommen, damit erwiderte, daß es die ihm so angewiesene natürliche Stellung zu Jahve seinerseits in grundloser Willkür des Undankes verließ und verschmähte, muß er nun noch, um die gegenwärtige Situation als völlig im Einklange mit seiner rühmenden Empfehlung Jahves zu erklären, berichten, welche Rückwirkung dieses aller Erwartung und allem sittlichen Naturgesetze Hohn sprechende Verhalten auf die Stellung Jahves zu seinem Volke ausgeübt habe. Er erzählt nicht, was Jahve gethan habe, sondern zu was für einem Ratschlusse über die nächste Zukunft Jahve sich veranlaßt gefühlt habe, so zwar, daß er Jahve selber redend und beschließend einführt. Aus Verdruß darüber, daß Solche, die seine Kinder waren, ihm solches Ärgernis bereitet (V. 19), habe er zu sich gesagt: er wolle sein Angesicht vor ihnen verbergen, abwartend zusehen, was ihr Ende sein werde, d. h. mit den Hilfen und mit dem Eingreifen, wodurch er bisher gezeigt, daß sein Angesicht in wahrer Fürsorge und teilnehmender Aufmerksamkeit ihnen immer gleich zugewendet sei, zurückhalten, als sei er gar nicht zusehend dabei, damit sie einmal rein und voll einsehen, wie weit man ohne ihn auf dem gegen ihn eingeschlagenen Wege des Buhlens um eitle Göttergebilde anderer Völker komme. Wenn hierzu schon die Begründung tritt:

„denn die dermaligen Israeliten seien ein wetterwendisches Geschlecht, das sich bald hier bald dorthin unstetig wendet, je nachdem der Kitzel ist; es seien Kinder, auf die kein Verlaß sei, so daß Äußerungen väterlicher Liebe geradezu verschwendet wären", so darf man annehmen, wozu auch die Allgemeinheit des Ausdruckes rät, daß der Dichter schon in den beiden ersten Zeilen von V. 20 die dermalige Stellung Jahves zu Israel überhaupt zur Aussage gebracht hat. Er redet über eine Gegenwart, wo die Welt aus der Abwesenheit aller jener großen Werke, die Israel vordem mit Hilfe seines Gottes verrichtet haben soll, aus einer auffallenden Preisgebung des Geschickes Israels an die Willkür anderer Völker schließen könnte, Jahve verdiene den Namen eines Felsens nicht, geschweige den des einzig wahren und vollkommenen; denn wo er nötig sei und man Hilfe erwarten solle, jetzt gerade sei er verschwunden. Der Dichter nimmt dem Zugeständnisse jener Thatsache dadurch alle Kraft des Einwandes, daß er sagt: „Wir stehen jetzt in einer Periode, in welcher Jahve ratschlußmäßig sich nicht zu finden gibt, obwohl er da ist, weil Israel einmal erfahren soll, wie weit es ohne ihn kommen kann. Die politische Ohnmacht des Volkes ist also ein Beweis der Macht Javes, denn sie zeigt, wie groß das sei, was dem Volke jetzt entzogen ist; und diese Periode ist durch einen Ratschluß Jahves selber begrenzt und gesetzt, so daß er, wenn auch unerkannt für das dermalige Geschlecht, sie überwaltet und durch sie sein Ziel erreicht. Denn es ist keine ziellose launenhafte Willkür des Unzuverlässigen, sondern eine dem Vater von ausgearteten Kindern aufgenötigte Strafpädagogie, wenn er durch Entziehung der Werke seiner liebenden Fürsorge sie wieder zur Besinnung auf seinen Wert und zum Verlangen der Wiederkehr in das kindliche Verhältnis zu sich zu bringen sucht."

Nun erst mit V. 21 geht er dazu über, die Wahrheit seiner Beschreibung dieser Situation durch den Nachweis anschaulich zu machen, daß die einzelnen Folgen derselben, wie sie vor Augen liegen, genau den Vergehen Israels gegen Jahve entsprechen, welche ihn bewogen haben, zu Israel solche Stellung einzunehmen. Sie haben ihn gereizt und geärgert, indem sie sich solchen Göttern mit ihrem Dienste zuwendeten, die neben ihm und für Israel diesen Namen nicht verdienten, die, wie der Spott redet, reine willkürlich gesetzte

Nichtigkeiten waren; dem entspricht es, daß Israel jetzt Völker sich zuvorkommen und überholen, Stämme sich überlegen sieht, die ihm gegenüber als Völker gar nicht rangieren können, deren kümmerliches Wesen und einsichtsloses Treiben den verächtlichen Spott und die feste Überzeugung weckte, daß aus ihnen nichts Rechtes mehr werden könne.

Jeder unbefangene und einsichtige Exeget wird diese Wiedergabe von V. 21 anerkennen müssen; denn sie ist bedingt einzig durch die nicht wegzuleugnende Notwendigkeit, daß לֹא עָם und גּוֹי נָבָל absichtlich gebildete begriffliche Gegenstücke zu לֹא אֵל oder לֹא אֱלוֹהַּ V. 17, und הֲבָלִים sind. Daraus ergibt sich erstens, daß לֹא עָם ein generischer Begriff ist, der nicht ein Volk im Gegensatze zu allen anderen bezeichnen kann, zweitens, daß nicht übermäßig wilde und große, grausame Völker damit gemeint sind, sondern solche, die dem Israel, welches V. 14 schilderte, gegenüber ebenso wenig den Namen eines Volkes und die Anerkennung einer realen Tüchtigkeit zu selbständigem Volksleben beanspruchen können, wie die Göttergebilde in V. 17 und V. 21 [a] [b] neben Jahve als wirklich Gott gelten können. So wenig hiernach die tiefsinnige Phantasie einiger Theologen in unserem Texte begründet ist, nach welcher der Dichter den Heidenvölkern überhaupt die wirkliche Volksexistenz abgesprochen und nur dem Gottesvolke zuerkannt haben soll, so grundlos ersonnen ist die Meinung Ewalds und Kamphausens, der Dichter meine das eine, besonders grausame und große Volk der Assyrer. Wäre das Ergebnis der Exegese, so müßte sie die Kunst sein, die Negation einer Beschaffenheit zum intensivsten Superlativ zu erheben, und man könnte gegen einen noch lebenden Prediger nichts zu erinnern finden, der seiner Gemeinde als besseren Trost gegen das Sterbenmüssen, denn die christliche Gewißheit der Auferstehung, die angeblich naturwissenschaftliche Behauptung vorhielt, der Tod sei die kräftigste Äußerung des Lebensgefühles. Nach unserem Dichter sind die Feinde Israels numerisch angesehen so klein, daß bisweilen einer auf tausend Israeliten und ihrer zwei auf zehntausend kommen (V. 30); daß das die Assyrer seien, hat der Assyrer Rabsake gewiß nicht geglaubt, wenn er zu Hiskia sagt: „Ich will dir zweitausend Rosse liefern, aber du wirst sie nicht mit Reitern besetzen können; wie kannst du meinen, auch

nur dem unbedeutendsten Corpsführer meines Herrn mit einiger Aussicht auf Erfolg entgegentreten zu können (Jes. 36, 8. 9)?"

Dagegen kann Knobels Meinung sich eher hören lassen, daß die Syrer zur Zeit Ahabs gemeint seien, obwohl das nach dem Königsbuche keine Zeit war, wo Jahve sein Angesicht vor Israel verborgen hätte; denn so schmähliche Niederlagen Israels da erzählt werden, so schimpfliche und verwunderliche Schlappen haben auch die Syrer durch Jahves Hilfe von Seiten Israels empfangen. Aber es ist richtig, daß V. 21[cd] auf die Thatsache gedeutet werden könnte, daß vom davidischen Reiche sich kleine Stämme loslösten oder unbedeutende Völker an der Grenze Israels sich allmählich zu kräftigen und unternehmenden Völkern entwickelten, die, nachdem sie Israel früher mit leichter Mühe dienstbar geworden waren, ihm nun das Leben sauer machten. Aber gleich gut paßt die Beschreibung, wenn gemeint ist, daß von den Einwohnern oder Nachbarn Kanaans (z. B. die Philister, die Amoriter, die nördlichen Kanaaniter) mehrere kleine Stämme, auf die Israel zuvor hatte verächtlich herabsehen können, gegen alle Erwartung Erfolge errangen und Kräfte entwickelten, die Israel in den Schatten stellten und sein Gedeihen unmöglich machten; oder wenn Israel räuberischen Horden zeitweilig dienstbar wurde, vor denen es früher sicher gewesen, und denen seiner numerischen Größe nach auch jetzt noch es längst gewachsen und überlegen war. Beispiele zu beiderlei Vorkommnissen gewährt uns noch das jetzige Richterbuch; und es liegt gar nicht ferne, anzunehmen, daß unser Dichter im allgemeinen dieselbe Periode zeichne, welche Debora Richt. 5, 5 ff. als eine Zeit schmählicher Furcht und Feigheit der früheren entgegensetzt, wo vor dem von Jahve geleiteten Israel die Welt erzitterte (V. 4). Wie es aber darum sei, soviel wird erhellen, daß keinerlei Nötigung vorliegt, mit Knobel die Zeit Ahabs als diejenige zu bezeichnen, auf welche die Worte V. 21 allein zutreffen, und da, wie ich oben gezeigt, die Schilderung der Vergangenheit, welche unser Dichter entwirft, den entschiedensten Widerspruch gegen die Annahme einlegt, daß er die davidische Zeit und die Spaltung des Reiches hinter sich habe, so ist für mich jene Meinung ein- für allemal ausgeschlossen.

Wir müssen bei dem allen aber im Auge behalten, daß der

Dichter dieses nicht als geschehen erzählt, sondern, das Geschehene als jedermann bekannt voraussetzend, führt er den Beschluß Jahves vor, der damit den Anfang seiner Ausführung genommen hat. Wenn nämlich Jahves Hilfe es zuvor möglich gemacht hat, diese kleinen Stämme leicht niederzuhalten und als ungefährlich zu verachten, so versteht sich von selbst, daß die nunmehrige Umkehrung des Verhältnisses in dem Willen des seine Hilfe versagenden Jahve ihren wirksamen Grund hat. Es ist aber sehr auffällig, daß hierauf wieder in V. 22 ein Satz mit כִּי folgt, welcher der Zeitform nach auf etwas thatsächlich Vorliegendes, auf einen gewordenen Zustand hinweist. Denn die Aussage in V. 20 ab hatte schon einen begründenden Satz mit כִּי hinter sich (V. 20 cd), diejenige aber in V. 21 cd einen absolut gesetzten Satz des Grundes vor sich (in V. 21 ab). Man muß sich also zunächst versucht fühlen, V. 22 als begründenden Satz zum Folgenden, zu V. 22, zu ziehen, und diesem Reize kommt die consecutio temporum entgegen. Denn indem V. 23 mit einem nackten Kohortativ beginnt, V. 22 aber thatsächlich Gewordenes setzt, so ist offenbar in V. 22 der Thatbestand ausgesagt, auf grund dessen in V. 23 gewollt und vorherverkündigt wird, was da gesagt ist. Dem entspricht auch das Gedankenverhältnis; denn der bildliche Satz: „Feuer ist angesteckt oder angegangen in meiner Nase und brannte hinab bis in den untersten Orkus“ (ich lese mit Sam. das übliche וַתּוּקַד, weil Jeremia schon Kap. 15, 14; 17, 4 so gelesen hat) „und fraß die Erde an und ihr Erträgnis und versenkte selbst die unten im Wasser gelegenen Gründe der Berge“ erklärt, wenn er im allgemeinen sagt: „mein Zorn ist aufs äußerste entbrannt“, daß Jahve von nun an willens ist, wie V. 23 sagt, über die abtrünnigen Israeliten Übel zusammenzuhäufen und alle Pfeile des Verderbens, die er in seinem Köcher hat, gegen sie zu verschießen. Ich sage zusammenhäufen, weil ich mit LXX Vulg. in den Konsonanten אספה nur dasselbe אֹסְפָה finden kann, wie Mich 4, 6, den Cohortativ Qal, und zwar hier des Verbalbegriffes אָסַף עַל (z. B. Gen. 34, 30), und es nicht über mich gewinne, den Massorethen zu Liebe ein Hifil הִסְפָּה von ספה zu ersinnen.

Die bildlichen Ausdrücke sind offenbar vom Gewitter hergenommen; das Aufhäufen der Übel V. 23 a entspricht den sich

drohend zusammenballenden Wetterwolken; das Pfeilschießen V. 23[b] wird wie Ps. 18, 15 im Bilde den Erguß von Hagel, Regenströmen, zündenden Blitzen und erschütternden Donnerschlägen bezeichnen. Dann verhält sich V. 22 zu 23 wie das Wetterleuchten, das der Entladung der Gewitterwolken vorhergeht, zu dieser (vgl. Ps. 18, 8. 9). Wenn der Wetterstrahl vom Himmel herab in die Erde hinunterflammt, so darf man demnächst die Verhüllung des Himmels über sich durch schwere Wolkenmassen und deren Entladung auf die Häupter der Menschen herab erwarten. Aus diesem hier und da stattfindenden natürlichen Vorkommnisse entlehnt der Dichter die Ausdrücke, um zu sagen, daß so, wie Jahve jetzt zürne, alles Unheil für das Volk in Aussicht stehe. Weil er aber nicht das natürliche Vorkommnis mit der Stellung, die Jahve zu Israel dermalen innehat, durch vergleichende Partikel gleichsetzt, sondern die Vergleichung voraussetzend die ihr entstammenden Ausdrücke sofort von Jahve prädiziert, so geschieht es einerseits, daß er auch eigentliche Ausdrücke, die den bildlichen heterogen sind, neben diese stellt wie אַסְפֶּה רָעוֹת neben חִצַּי אֲכַלֶּה, und andererseits, daß er bei Anwendung der bildlichen Ausdrücke ein Bild zeichnet, welches über die Grenzen des verglichenen natürlichen Vorganges weit hinausgeht und seine Schranken durchbricht, wie V. 22. Dieser Satz besteht aus zwei Hälften, zwischen denen insofern ein Fortschritt stattfindet, als an die Stelle der Entzündung des Feuers in der ersten die verzehrende und versengende Wirkung desselben in der zweiten tritt, und während in der ersten das Gebiet der Entzündung nach seinen beiden äußersten Endpunkten, die es im Himmel droben, dem Sitze Jahves, und im Orkus unten hat, wird in der zweiten als Gebiet der verzehrenden Thätigkeit des Feuers die zwischen Himmel und Hölle schwebende Erde bezeichnet. Auch diese doppelt, nämlich nach ihrer Oberfläche, die dem Himmel zugewendet ist und ihm das Wachstum entgegensteigen läßt, zu dem er sie befähigt (אֶרֶץ וִיבֻלָהּ), und nach den Fundamenten der Berge, welche gegen den Orkus zu unter ihr liegen und sie halten, daß sie nicht in den Orkus versinke. Aus diesem Verhältnis beider Hälften ergibt sich als Meinung des Dichters dieses, daß eine Verheerung der Erde in ihrer Erscheinung, wie in den Grundlagen ihres Wesens die natürliche Folge (וַתֹּאכַל, וַתְּלַהֵט) davon sei, daß die

Entzündung des Feuers eine solche Ausdehnung gewonnen und, nachdem es sich in der Nase Jahves entzündet, auch bis in den untersten Orkus hinein aufgeflammt sei. Wäre dieses nicht zu dem ersten hinzugekommen, wie וַתּוּקַד in seinem Verhältnisse zu קָדְחָה es geschehen setzt, so hätten die Fundamente der Erde drunten nichts zu besorgen gehabt und die Verheerung der Erdoberfläche und ihrer Fülle hätte können eine partiell beschränkte bleiben. Denn die Entzündung des Feuers und seine Ausdehnung hat ihre Stufen; so lange es nur erst in Jahves Nase brennt, gleicht es dem glimmenden Funken, der leicht gelöscht werden kann. Denn Jahve ist geneigt, vom Brande seiner Nase sich abzuwenden und ihn ausgehen zu lassen (יָשׁוּב מֵחֲרוֹן אַפּוֹ Deut. 13, 18. Jon. 3, 9), und der Brand in seiner Nase, statt weiter um sich zu greifen, wendet sich, um zu erlöschen (יָשׁוּב Jer. 4, 8); und zwar hängt diese Wendung von dem Verhalten des Menschen oder des Volkes ab, dessen Vergehen den Brand veranlaßt hat. Sie können nach Deut. 33, 10 Räucherwerk in Jahves Nase bringen, dessen Duft die Zorneserregung Jahves beschwichtigt, so daß er nicht wieder zürnt (Gen. 8, 21: וַיָּרַח יְהוָה אֶת־רֵיחַ הַנִּיחֹחַ); sie können, indem sie die sündige Richtung ihres Herzens durch gewaltsamen Entschluß der Buße abbrechen und in ernstlicher Reue mit ihrem ganzen Herzen sich Jahve wieder zuwenden, bewirken, daß das Übel, welches sich zu entfalten angefangen hat, schließlich in Heil und Segen ausgeht (s. Joel 2, 12—14). Nach dieser Erörterung wird es wohl als im Zusammenhange biblischer Anschauung begründet erscheinen, wenn ich als Meinung von V. 22 dieses bezeichne: längst entbrannte mein Zorn über Israel, aber weil dasselbe versäumte, durch zeitige Bekehrung und Buße ihn zu beschwichtigen, hat er eine solche Ausdehnung gewonnen, eine solche Energie, daß sowohl die äußere Schönheit meines Volkes, als die verborgenen Grundlagen seines Bestandes ihm verfallen sind. Und wenn nun וַתֹּאכַל und וַתְּלַהֵט nicht als „verzehren und zu Asche verbrennen“ gefaßt werden wollen, sondern nur den Anfang der Verzehrung, nämlich das Anfressen und das Ansengen bezeichnen, so ist klar, wie gut sich V. 22 als thatsächliche Voraussetzung zu V. 23 als dem unter diesen Umständen gewollten und bevorstehenden Thun Jahves gegen Israel schickt. Es erübrigt nur noch, die Bedeutung des

כִּי zu bestimmen und die Stellung zu erkennen, welche durch dasselbe diesem Gedanken im Zusammenhange angewiesen ist. Zur Wahl steht nur noch, כִּי entweder als „weil“ zum Anfange eines Vordersatzes zu machen, zu welchem V. 23 der Nachsatz sei, oder es mit „denn“ zu übersetzen; denn die Bedeutung „wann“ und die Fassung der Tempora in V. 22 als fut. exact. ist dadurch ausgeschlossen, daß der Zorn Jahves nicht mehr bloß zukünftig, daß vielmehr der Beschluß V. 20 von ihm als schon wirksam gewordenem diktiert ist. „Weil“ im oben bezeichneten Sinne zu übersetzen, hindert mich die dadurch entstehende Härte der Verbindungslosigkeit zwischen V. 22 f. und V. 21, sowie die Abwesenheit jeder Verhältnisbestimmung zwischen den Übeln V. 23 f. und der Strafe in V. 21. Da nun außerdem der Wechsel der Tempora in V. 22. 23, wie ich gezeigt habe, schon an sich aufs deutlichste V. 22 als logischen Vordersatz zu V. 23 kennzeichnet, so bleibt nur die Übersetzung durch „denn“ übrig, so zwar, daß dieses „denn“ nicht etwa bloß auf V. 22 geht, sondern auf das durch V. 22 eingeleitete Satzganze, also: denn, nachdem mein Zorn unaufgehalten bis dahin gewachsen ist, daß er Schale und Kern gleich sehr zu zerstören angefangen hat, will ich nun auch alle Übel über sie zusammenrufen u. s. w. Dieser ganze Satz wird nun durch „denn“ zur Erklärung gestempelt für die Aussage in V. 21, Jahve werde zur Strafe dafür, daß sie ihn neidisch und eifersüchtig gemacht haben auf neben ihm verächtliche und nichtige Götter, indem sie ihnen die Ehre erwiesen, die er ausschließlich für sich beanspruchen konnte und die ihm geschuldet war, bewirken, daß das Volk Israel auf das Glück und die Machterfolge verächtlicher und unbedeutender Nachbarvölker neidisch und eifersüchtig hinblicke, weil der natürlichen Erwartung nach solches Glück und solche Thaten nur bei Israel hätten gefunden werden sollen und diesem Volke nun versagt blieben. Solchen zukünftigen Stand der Dinge erklärt der Dichter in V. 22. 23 durch die Fülle von Elend, die Jahve in seinem ungestillten Zorneseifer demnächst weiter über Israel verhängen werde. Alle Mittel, die er besitzt, ein Volk herunterzubringen, wird er zur Erschöpfung seines Zornes gegen Israel aufbieten, nachdem dieser Zorn durch kein Mittel gehindert worden ist, zu seiner vollen Größe anzuwachsen. Infolgedessen

wird Israel auf einen so kläglichen Zustand des Daseins reduziert werden, daß ihm das Gedeihen und Treiben der Völker, die es vordem als jämmerlich und aussichtslos stolz verachten konnte, beneidenswert erscheint.

Der Leser verzeihe diese weitschweifige Auseinandersetzung; aber der Gedankenzusammenhang von V. 21—23 ist mir unter allen Schwierigkeiten dieses Gedichtes eine der letzten gewesen, die ich zu überwinden hatte, und es mag für Manchen nicht unerwünscht sein, zu sehen, wie ich sie beseitigt habe, ehe er mir zu der weiteren folgt, welche uns in V. 24 entgegentritt. Nach den allgemeinen Ausdrücken für Jahves Züchtigungsmittel, רָעוֹת und חִצַּי erwartet man, da in V. 24^cd von verderblichen Tieren, in V. 25 von dem Wüten feindlichen Schwertes und des Kriegsschreckens die Rede ist, daß solche im einzelnen aufgezählt werden, und wirklich finden wir neben den verderblichen Tieren und dem mörderischen Kriege in V. 24^ab auch die beiden andere Völker ruinierenden Übel, Hungersnot und Pest. Aber dieser Erwartung entspricht die grammatische Verknüpfung nicht, in welcher Hunger und Pest erwähnt werden; denn wir finden uns plötzlich vor „Hungerausgesogene", vor „Pestgefressene" gestellt, wie man gewöhnlich übersetzt. Diese Begriffe schweben in der Luft, da im folgenden von den Plagen selber so geredet wird, daß sie als Subjekt (wie V. 25) oder als Objekt (wie V. 24^cd) eines ordentlichen Satzes erscheinen; sie müßten denn als Apposition an das Suffix in עָלֵימוֹ und בָּם V. 23 angelehnt werden. Aber diese Suffixe sind dort so unbetont, daß in V. 24 durchaus ein Artikel oder Relativ hätte stehen müssen, um jene Anlehnung möglich zu machen, um so mehr, als dort andere Wörter vorhanden sind, welche ohne weiteres eine Apposition tragen können, nämlich die betonten רָעוֹת und חִצַּי. Es würde ein unanstößiger Redefortschritt stattfinden, wenn es hieße: „Zusammenrufen will ich über sie Übel, meine Pfeile gegen sie verschießen, Hunger und Seuche und giftige Pest, und den Biß wilder Tiere nebst dem Gifte der Schlangen will ich gegen sie loslassen." Aber diese Verbindung hat der Dichter verhindert, indem er fortfährt: „Hungerausgesogene, Pestgefressene", man müßte denn annehmen, daß Israel von der ersten Klasse wie Brot gefressen und von der letzten tödlich angesteckt werden sollte.

Unter diesen Umständen ist es erlaubt, die Richtigkeit des Textes zu bezweifeln und zu fragen, was der Sam. mit seiner Lesart מוה רָעָב ולחמו gewollt habe. Es ist nicht wahrscheinlich, daß er Perfekta gemeint habe מָוָה und לָחֲמוּ, weil Hunger und Pest zu den Übeln gehören, welche Jahve noch verhängen will, und weil ihre Seitenstücke, wilde Tiere und Krieg, ausdrücklich als zukünftig bezeichnet werden in V. 24^{cd}. 25; da ließe sich nicht absehen, weshalb Hunger und Pest als solche unterschieden würden, die vor den Übeln V. 23 und vor ihren Verwandten V. 24^{cd}. 25 schon der gewordenen Gegenwart angehörten. Ich will nicht entscheiden, ob מוי in מְוֵה zu ändern ist, da unser Dichter bei seiner oben beschriebenen Vorliebe für Beibehaltung des י als dritten Radikales auch einen Imperativ מְוִי anstatt des späteren מְוֵה schreiben konnte, wie Jes. 26, 20 חֲבִי, aber jedenfalls sollen die Verbalformen in V. 24^{a} nach dem Sam. als Imperative verstanden werden. Wer ferner ולחמי nicht in ולחמו auf des Sam. Autorität verändern mag, fasse meinetwegen מוי und ולחמי als Femininformen des Imperativs, da es nichts Verwunderliches haben kann, daß neben חֶרֶב in V. 25, neben רוּחַ, אֵשׁ, נֶפֶשׁ, שְׁאוֹל sonst, ein hebräischer Dichter einmal Hunger und Pest als Weiber, als Furien gedacht habe. Ich für meine Person habe kein Bedenken zu schreiben: 1) מְוֵה רָעָב וְלַחֲמוּ (oder מְוִי), 2) רֶשֶׁף וְקֶטֶב מְרִירִי und zu übersetzen: saug' aus, Hunger, und fresset darauf los, Seuche und giftige Pest. Denn wenn Jahve das Schwert in direkter Anrede wie einen lebendigen Diener aufruft (Sach. 13, 7), wenn er den Tod und die Seuche wie wilde Gesellen zum Wüten auffordert (Hos. 13, 14), so kann unser Dichter ohne Anstoß Jahve so zum Hunger und zur Seuche reden lassen, und wenn von deren Fressen die Rede gewesen ist (vgl. וְהָיָה לֶאֱכֹל Deut. 31, 18), leicht zum Zahn und Biß der reißenden Tiere und Schlangen übergehen, zumal wenn zu übersetzen sein sollte V. 24^{c}: und Zahn der wilden Tiere, die ich gegen sie loslasse. Wahrscheinlicher ist mir indessen, daß nach den alten Versionen das Waw vor שֵׁן zu streichen und hier ebenso wie V. 25 eine die Kraft der Rede durch stoßweißen Fortgang erhöhende, bei raschen Aufzählungen natürliche Verbindungslosigkeit zu statuieren sei. Daran schließt sich dann das Wüten des mörderischen Krieges in V. 25, wo man

am besten thut, שַׁכֵּל als Kausativ des Gen. 27, 45 sich findenden שָׁכֹל zu fassen. Dieses wird mit dem Akkusativ dessen konstruiert, dessen das Subjekt verlustig geht, und bedeutet, wenn man seinen Begriff, wie es bei der Übertragung nötig ist, verallgemeinert, das Einsamwerden eines Menschen oder eines Ortes durch gewaltsame Wegraffung der natürlich zu ihm gehörenden lebendigen Wesen. Das Kausativ würde mit doppeltem Akkusativ konstruiert werden müssen, nämlich dessen, der einsam gemacht wird, und dessen, durch dessen Hinschwinden er einsam wird. Aus מִחוּץ einer- und מֵחֲדָרִים andererseits entnehmen wir den ersten Objektsbegriff, nämlich „der Raum draußen" und „der Raum drinnen", und den zweiten Akkusativ setzt der Dichter selber ausdrücklich in V. 25[cd] hinzu, damit man wisse, daß es sich um eine Verödung handelt, bei welcher das glückliche Zusammenleben der verschiedenen Alter und Geschlechter in der Familie zerrüttet ist, indem sowohl die Blüte der Kraft im männlichen und weiblichen Geschlechte, als auch die Schwachheit der auf Pflege angewiesenen Alten und Kinder dem schonungslosen Schwerte erliegt.

Da ist nun der Punkt, wo, wenn nicht Einhalt geschieht, kein anderes Ende als der völlige Untergang des Volkes vor Augen steht; und dann hätten die Heiden Anlaß, zu sagen: „Jahve der Gott Israels ist das Gegenteil des vollkommenen Felsens; denn dem Volke, das er auf sich selber gestellt und gebaut hat, ist er unter den Füßen geschwunden und das Volk haltlos in den Abgrund des Unterganges hinabgesunken, sei es nun, daß er der anfänglich Mächtige allmählich ohnmächtig geworden, sei es, daß der anfänglich das Dasein Israels Wollende den entgegengesetzten Willensentschluß gefaßt habe." Im ersteren Falle wäre er kein Gott, der schützen kann, im zweiten erschiene er wenigstens als ein launischer Gott, auf den man nicht bauen kann. Für den Dichter kommt nur das Letzte in Betracht; er gibt zu, daß Jahve der Sünde Israels gegenüber das Recht habe, das Volk spurlosem Untergange anheimfallen zu lassen, aber der Untergang wäre ihm ein gerechtes Strafwerk des allmächtigen Gottes, und nur denjenigen Heidenvölkern, welche unbewußt der göttlichen Strafenergie Jahves dienend Israel den Garaus machten, könnte der Gedanke kommen, sie hätten in eigner Kraft ohne Jahve und ihm zum Trotze dieses

Werk der Zerstörung angerichtet. Denn für sie, die Jahve nicht anders kennen, denn als den Volksgott Israel, lebt Jahve in wirklicher Kraft ja nur soweit das Vols Israel lebt, welches ihn seinen eignen Gott nennt. Ein Angriff auf Israel ist für sie auch ein Angriff auf Jahve und infolgedessen die von ihnen erreichte Vernichtung Israels als ein ratschlußmäßiges Werk Jahves anzusehen, eine psychologische Unmöglichkeit. Sie würden also dem Zeugnisse des Dichters ein anderes gegenüberstellen, gegen dessen augenscheinliche Begründetheit in den Thatsachen sein eigenes Zeugnis über Jahves Gottheit und unvergleichliche Zuverlässigkeit vor der übrigen Welt nicht aufkommen könnte. Wenn er nun gleichwohl den Mut hat, die vorliegenden Thatsachen als Bestätigung seiner Anpreisung Jahves als des vollkommenen Gottes vor der ganzen Welt aufzurufen, so muß er nicht bloß Israels Volksbestand noch immer beträchtlich und sicher genug wissen, um die unbefangenen Heiden an der Meinung, Jahve sei ein ohnmächtiger Gott, zu verhindern, sondern auch stark genug, um ihnen eine Wiedererhebung zu alter Macht und Herrlichkeit möglich erscheinen zu lassen, indem der Dichter sonst vor ihnen seine feste Zuversicht, daß Israel über einen gewissen Punkt hinaus nicht geschädigt werden würde und daß dann eine günstige Wendung der Dinge eintreten müsse, nicht aussprechen könnte, ohne sofort durch die offenkundigen Thatsachen als Träumer verurteilt zu werden. Denn die Thatsachen müssen deutlich und bedeutend genug sein, welche dem Dichter den Mut geben, Jahve sagen zu lassen: „Statt des eben als wirklich bezeichneten Beschlusses (וַיֹּאמֶר V. 20—25), würde ich den noch weitergehenden gefaßt haben (אָמַרְתִּי V. 26), sie überhaupt hinwegzublasen vom Schauplatz der Geschichte und die Erinnerung daran, daß sie ein Volk gewesen seien, in jeder Spur auszulöschen, wenn ich nicht (לוּלֵי V. 27) besorgen müßte, daß diejenigen, welche Israel so bedrängen, wie V. 25 geschildert war, den von mir verhängten Untergang meines Volkes in einer mir für meine Ehre ärgerlichen Weise mißdeuten und ihm die Anerkennung als eines von mir gethanen Werkes versagen würden“ (vgl. zu נִכֵּר Jer. 19, 4). Indem also Jahve die Dränger Israels bei einem bestimmten Punkte die Grenzen fühlen läßt, über welche sein Beschluß, Israel zu strafen, nicht hinausgeht — insofern er es ihnen nicht gelingen läßt, trotz

ihrer Lust, Israel weiter zu schädigen —, verhindert er sie, zu sagen, sie hätten auf eigene Faust dieses Volk vernichtet, und damit den Schein zu verbreiten, als ob Jahve keine Widerstandskraft besitze, weil er keine bewiesen habe. Die Thatsachen müssen so deutlich geredet haben, der Wille und die Macht Jahves, sein Volk vor dem völligen Untergange zu bewahren, so deutlich hervorgetreten sein, daß der Dichter es wagen kann, vor aller Welt auch die im Verhältnis dazu geringeren Schädigungen Israels durch Plagen aller Art und kriegerische Züge feindlicher Völker nicht als Beweis für die Schranken der Macht Jahves gelten zu lassen, sondern als direkte Werke seiner persönlichen Strafenergie zu bezeichnen.

Fragen wir nach dem religiösen Gehalte des Grundes, aus dem er so redet und Jahve so reden läßt, so ist derselbe gestützt auf die feste Glaubensgewißheit, daß Jahve es der Ehre seiner eigenen Gottheit schuldig ist, die von ihm begründete und gerichtete Sondergeschichte Israels zu dem Ziele hinzuführen, das in der Art ihrer Begründung als bestimmende Idee gewaltet hat, nicht so zwar, daß es bloß die zweifelhafte Ehre der Konsequenz wäre, die Jahve bestimmte, sondern weil die Geschichte Israels selber von vornherein von Jahve nicht anders beabsichtigt ist, denn als das Mittel der Offenbarung seiner wahrhaftigen Gottheit für alle Welt; weil überhaupt aus der Geschichte Israels die nach dem wahren Gotte fragende Menschheit veranlaßt werden soll, dem Jahve Israel die Ehre zu geben, daß er der wahrhaftige Gott sei, der dem religiösen Bedürfnisse eines Volkes entspreche. Und da der Dichter mit seiner eigenen Rede, wie wir sahen, nichts anderes will, als auf Grund der der Welt vorliegenden Thatsachen der Geschichte Israels Jahve ihr als den makellosen und vollkommenen Gott für die, welche sich auf ihn verlassen, anzuempfehlen, so predigt er eben nur in der Form menschlicher Rede dasselbe, was Jahve selber der Welt in der Form göttlich gewirkter Thatsachen predigt. Er bleibt derselbe treue und vollkommene Gott, ob er in augenfälliger Fürsorge und herablassender Liebe seinem Volke zu ruhmvollen Erfolgen und zu behaglichem Gedeihen verhilft, oder ob er dem undankbaren, ihn nicht ehrenden durch Unglücksschläge aller Art zu erfahren gibt, wie viel ihm fehle,

wenn er seine Liebesbeweise zurückhält, und die Sehnsucht, seiner väterlichen Liebe wieder versichert zu werden, rege zu machen sucht.

Für die erste Weise der Selbstbewährung Jahves weiß der Dichter nur die Führung der Erzväter, die Erlösung aus Ägypten, die Einführung in den Genuß des Kulturlandes Kanaan anzuführen. Sie gehören der Vergangenheit an; die Gegenwart, die er fixiert, ist eine Zeit, wo die Behaglichkeit des Daseins schwindet, wo numerisch und in politisch-sozialer Beziehung schwächliche Völkerschaften gegen und vor dem überlegenen Israel auffallende Erfolge erringen, wo Teuerungen und Seuchen und mörderische Überfälle feindlicher Stämme eingetreten sind oder demnächst in Aussicht stehen. Aber dem Volke stehen noch Hilfsquellen für eine Wiedererholung offen, und die Verheerungen, welche der Feind angerichtet hat, erlauben den Schluß nicht einmal den Feinden selber, daß der Versuch auf eine völlige Beseitigung Israels aus ihrer Mitte keinem entscheidenden Widerspruche von seiten Jahves begegnen, sondern Erfolg haben werde. Wie viele übrigens von den Momenten des Unglückes und von den Stadien des Ruines, welche V. 21—27 in allgemein gehaltener Rede genannt werden, zu der Zeit, die der Dichter fixiert, schon eingetreten sind, wie viele noch von da aus erwartet werden sollen, können wie hier noch nicht bestimmen; denn der Dichter sagt wie ein Prophet nur, daß der Beschluß, solche kommen zu lassen, von Jahve gefaßt und durch die vorliegende Thatsache mannigfacher und beharrlicher Untreue Israels veranlaßt worden sei. Er kann so schon reden, wenn erst der Anfang der Verwirklichung dieses Beschlusses gemacht ist, am Anfange einer Zeit, welche nach dem Zusammenhange der Übel untereinander, in ihrem nächsten Fortschritte eine Vermehrung des Unglückes befürchten läßt. Bei der Abwesenheit jeder konkret geschichtlichen Färbung der aufgezählten Strafmittel Jahves muß man das Letztere für wahrscheinlich halten, wie sich später dadurch bestätigen wird, daß der Dichter, der doch schon in V. 26. 27 die Grenze des Übels bezeichnet, die zukünftige Wendung zum Besseren noch durch eine geraume Zeit von der fixierten Gegenwart getrennt sieht.

Ist nun schon, wie bereits einmal gesagt, durchaus kein Grund

abzusehen, weshalb der Dichter als Beweise herrlicher Vergangenheit weder die davidische Zeit, noch überhaupt eine andere hinter der Einnahme Kanaans liegende aufführt, wenn er und seine Zuhörer sie kannten, so ist es mir völlig unmöglich, in V. 20—27 einen Beschluß Jahves zu erkennen, dessen Ausführung die Gestalt der Dinge in der assyrischen Periode sei. Dann müßte ja Israels Gotte das für die Ehre seiner Macht und Wahrhaftigkeit gleich fatale Unglück passirt sein, daß er zwar versprochen hätte, durch Verhinderung des völligen Ruins den Schein nicht aufkommen zu lassen, als ob er den Feinden Israels nicht Widerstand leisten könnte und als ob sie ihre Erfolge nur sich selber zu danken hätten, daß er aber durch den völligen Ruin des Nordreiches gleichwohl dem Assyrer den Stoff zu seiner Prahlerei gewährt habe: daß ihm der Gott Samarias wehrlos anheimgefallen sei, wie die Götter anderer Städte und Länder, daß der Jerusalems nicht besser davonkommen werde, und daß gerade nur seine eigne Hand alle diese Katastrophen bewirkt habe. Das hätte Jahve nicht bloß zugelassen, sondern geradezu zu sagen veranlaßt einen, den er selber als ein Beil, eine Säge in seiner Hand bezeichnet (Jes. 10, 12—15). Oder obwohl unser Dichter nur das eine Israel kennt, das aus Ägypten nach Kanaan kam, sollen wir annehmen, er habe unter den Schädigungen V. 21—25 die spurlose Beseitigung von zehn Stämmen verstanden und unter der Verhinderung des Unterganges Israels die Bewahrung des einen Juda, und habe der festen Überzeugung gelebt, weiter könne der Ruin des Volkes nicht gestattet werden? Jenes ist logisch unmöglich und dieses historisch. Denn der Untergang des Nordreiches hätte dem Dichter so gut, wie allen Propheten den Mut nehmen müssen, den Untergang auch des Südreiches für eine Unmöglichkeit auszugeben, und das Zeugnis einer augenblicklichen Erhaltung desselben wäre durch die Thatsache der definitiven Auflösung des Nordreiches so völlig aufgehoben worden, daß er sich bei gesunden Sinnen gescheut haben müßte, vor den Heiden davon den Gebrauch zu machen, den er in Vers 26. 27, falls sie gemeint wäre, gemacht hätte; davon zu schweigen, daß wenn nicht Jesaja, doch sicherlich Micha (4, 10) vorhersagte, die Gemeinde Juda müsse nach Babel kommen, und wenn ihr Jahve eine Rettung versprochen habe, so werde diese doch nur als Er-

lösung aus knechtender Gewalt dort sich zu verwirklichen anfangen, und daß in unserem ganzen Liede die Erlösung Israels nirgends als Wiedereinführung in sein Land, und sein Unglück nirgends als Verlust seines Landes vor der Anschauung steht.

Je größere Ausdehnung die Rede Jahves gewonnen und je größeres Gewicht sie für den Dichter hat, desto deutlicher macht sich hinter V. 27 ein Einschnitt merklich; wir bezeichnen daher V. 15—27 als zweiten Teil, welcher durch Schilderung die Versündigung Israels (V. 15—18) und der dadurch veranlaßten in Worten eines göttlichen Beschlusses ausgesprochenen neuen Stellung Jahves zu Israel die dermalige Situation dieses Volkes mit ihren Aussichten für die Zukunft in einer Weise erklärt, daß daraus kein Widerspruch gegen die vom Dichter beabsichtigte und durchgeführte Verherrlichung Jahves als des vollkommenen Gottes vor aller Welt entnommen werden kann (V. 19—27). Dieser sachlich gebotenen Disposition kommt das äußere Maß der Rede bestätigend entgegen. Denn wie der erste Teil 4 × 10 Zeilen zeigte, von der Einleitung abgesehen, so auch der zweite. Nach der zweizeiligen Überleitung V. 15[ab] wird nämlich die Versündigung Israels in zehn Zeilen V. 15[c]—18 ausgesagt und die beschließende Rede, mit welcher Jahve darauf antwortete, in 3 × 10 Zeilen berichtet, nämlich V. 19—21, V. 22—24, V. 25—27.

C. V. 28—43.

Ich setze hierbei voraus, daß in dem nun folgenden Abschnitte nicht Jahve, sondern der Dichter redet (vgl. Knobel), wie man nicht hätte verkennen sollen. Denn das Folgende ist eine durch die Rede Jahves veranlaßte Reflexion des Dichters über das verblendete Israel der Gegenwart, welches das nicht erkennen will, was er selber als sicheren Besitz in seinem Bewußtsein hat, und sticht durch seinen reflektierenden Ton von jener Rede Jahves augenfällig ab. Sodann redet offenbar in V. 30, der doch mit V. 28. 29 untrennbar verknüpft ist, der Dichter von Jahve in der dritten Person, so daß es psychologisch undenkbar ist, er komme sich in diesem Zusammenhange so sehr als Mund Jahves vor,

daß seine eigene Rede und die Jahves irgendwo unscheidbar ineinandergeflossen seien. Überhaupt lasse ich mir nicht einreden, daß ein Dichter, der so wie dieser sich bewußtermaßen als Berichterstatter und Anwalt über eine zwischen Jahve und Israel schwebende Sache vor der ganzen Welt geriert, der sich mit ihr anbetend zu Jahves Füßen werfen möchte (V. 1—4), der aufs deutlichste jedes Wort Jahves durch besondere Einführungsformel als solches bezeichnet hat (vgl. V. 20 וַיֹּאמֶר mit אָמַרְתִּי V. 26, sodann וְאָמַר V. 37 mit וְאָמַרְתִּי V. 40), der ferner nicht abgebrochene Worte Jahves in hitzigem Affekte einmischt, sondern zwei lange abgerundete und wohlbemessene Reden Jahves einander an den Höhepunkten seiner Darlegung gegenüberstellt, daß ein solcher seine und Jahves Worte je bunt durcheinandergeworfen habe. Vielmehr wird überall da der Dichter reden, wo nicht der Gebrauch der ersten Person hinter der Anführungsformel: Jahve sprach oder wird sprechen, oder hinter einer anderen, wie V. 27c, dazu zwingt, was gesagt wird, auf einen anderen zurückzuführen. Er allein braucht seine eigene Rede nicht durch solche Formel einzuleiten, ebenso wenig in V. 28, wie V. 43, nachdem er in V. 1—3 das ganze Gedicht als eine von ihm unternommene Predigt über Jahves allgenugsame Treue ausdrücklich bezeichnet hat. Da nun der Gedanke der Rede Jahves V. 20—27 abgeschlossen und bis zu seinem äußersten Ende, bis zu seiner Grenze, wo er in einen anderen umschlagen würde, in V. 26. 27 begleitet ist, da andererseits V. 28. 29 mit V. 30 zusammenhängt wie Behauptung und Beleg und hier offenbar der Dichter redet, so ist aufs deutlichste angezeigt, daß mit V. 28 der Dichter seine Rede zu einem neuen Teile weiterführt.

Anders wäre es freilich, wenn, wie noch zuletzt Volk behauptet hat, in V. 28 von den Feinden die Rede wäre; dann könnte der Satz mit כִּי die Besorgnis begründen, welche Jahve V. 27 hinsichtlich der Feinde ausgesprochen hat. Aber es wäre doch wohl die allersonderbarste Geschwätzigkeit, wenn in einer Rede, die Israels Vergangenheit und Gegenwart zur Predigt für die Menschheit machen will, der Redner entweder in eigener Person oder im Munde Jahves über den Unverstand derjenigen Kreise, welche Israel dermalen besonders bedrücken oder bedrängen werden, so viel Worte verlöre, obwohl er von diesem Unverstande für Jahves

Ehre nur in einem Falle zu fürchten hätte, der durch V. 26. 27 ausdrücklich als nicht wirklich bezeichnet worden ist, und noch verwunderlicher wäre es, daß der Dichter oder Jahve den Unverstand dieser Feinde beklagt haben sollte, nicht etwa, weil Israel darunter zu leiden hätte, sondern im eigenen Interesse der Feinde. So unveranlaßt durch den Gedankengang daher diese Meinung ist, ebenso unmöglich ist sie nach den Gesetzen der Rede. Denn in V. 30 zweifelt niemand, daß das Suffix des Akkusativs die Israeliten bezeichne, und daß von ihnen die Tausend und Zehntausend gemeint sein. Daß ihrer so viele vor winzigen Haufen heidnischer Feinde fliehen, ist die schmähliche Gegenwart, deren Ursachen Israel nicht durchschaut. Es könnte in der Zukunft anders werden, wenn sie die Ursachen mit ernstem Willen sich gestehen und ergründen wollten und auf ihre Beseitigung denken. Die Zukunft, von der so in V. 29 geredet ist (אַחֲרִיתָם), muß also die der Israeliten sein, weil die in V. 30 geschilderte Gegenwart die Israels ist; wenn aber das, so ist es auch Israel, dessen Unverstand in der Gegenwart um der Zukunft willen beklagt wird in V. 28. 29. Was in aller Welt wäre denn damit für Israel oder für den Dichter gewonnen, oder auch für die Feinde Israels selber, wenn sie, vorausgesetzt einmal, was der Dichter in V. 26. 27 nicht gesetzt hat, daß sie die Ursachen der Niederlagen Israels zuvor nicht erkannt gehabt hätten, nun für die Zukunft zu der Einsicht kämen, daß Israel ihnen nicht widerstehen könne, weil Jahve sein Volk verworfen habe? Sie würden sagen, uns haben unsere Götter Gelingen gegeben, weil wir ihnen treu gedient, und die Israeliten konnten kein Gelingen haben, weil sie ihren eigenen Gott erzürnt hatten und dieser so eher auf unserer als ihrer Seite stand. So redet etwa der Assyrer Jes. 36, 7; hat ihm aber das die Erkenntnis Jahves eingebracht, welche der Dichter in der Welt verbreiten möchte? Oder hat ihn das davor geschützt, von Jahve selber wie ein giftiges Gewürm zertreten zu werden?

So haben denn auch Knobel und Kamphausen mit Recht jene Auffassung abgewiesen, nur daß letzterer leider nicht erkannt hat, daß V. 28, wie ich oben zeigte und Knobel einfach annimmt, Rede des Dichters ist und einen neuen Ab-

schnitt einleitet. Der Dichter sagt nämlich: sie, das Geschlecht Israels, über welches, als eine verdrehte Generation, er zu der Welt zu reden angefangen hat, und auf welches er wie mit Fingern hinweisen kann, sie, denen Jahve solches angedroht hat, sind ein Volk, das zu einem heilsamen Entschlusse gar nicht kommen will und kann, völlig verblendet, das Wesen der Dinge, die Sachlage richtig zu beurteilen. Hätten sie den Verstand, den sie nicht haben, so müßten sie dieses einsehen, nämlich daß um ihrer Abgötterei willen Jahve absichtlich sich von ihnen eine Zeit lang zurückhält und sie wissentlich den Übeln preisgegeben hat, und könnten klug werden, Verstand annehmen und Einsicht gewinnen für die Zeit, die ihnen noch zukünftig ist, und indem sie die Thorheit (V. 6) fahren ließen und von ihr sich bekehrten, die weiteren Übel abwenden, die Jahves unbeschwichtigter Zorn über sie bringen muß (V. 28. 29). Dieser Satz ist offenbar in des Dichters Rede dem Satze Jahves (V. 22 ff.) parallel. Wenn dieser nämlich sagte, sein Zorn sei, da keine Buße, kein Versuch der Bekehrung ihn aufgehalten, durch die fortgesetzte Abwendung Israels so groß geworden, daß er, um ihn zu stillen, alle seine Strafmittel in Anwendung zu bringen gedenke, bis zu dem Punkte, wo eine Fortsetzung der Strafe die Existenz des Volkes unmöglich machen würde, so entspricht es dem, wenn der Dichter V. 28. 29 seinerseits sagt: er könne aus dem einsichtslosen Gebaren des dermaligen Israel keine Hoffnung schöpfen, daß die Zukunft sich durch Sündenerkenntnis und bußfertige Umkehr günstiger gestalten werde, als Jahves Rede erwarten lasse. Auch wenn Jahve bereit sei, sich von seinem Zorn abzuwenden, so fehle es doch Israel noch an der Sündenerkenntnis, welche allein die Bedingungen zu solcher Wendung des Strafbeschlusses Jahves erfüllen könnte. Dann erhellt aber sofort, wie das כִּי V. 28 gemeint ist, nämlich so: Jahve konnte und mußte wohl einen so weitgehenden Strafbeschluß fassen, weil nichts in dem sittlichen Zustande des Volkes zu der Hoffnung einer vor dem Vollmaß der Strafe eintretenden und dasselbe abwehrenden Sinnesänderung berechtigt. Dann ist aber auch weiter dieses klar, was wir bei V. 20—27 unentschieden lassen mußten, daß der Dichter eine Zeit fixiert, wo die Strafe Jahves erst angefangen hat, wo eine solche Dauer und

ein solches Maß der V. 23—25 in Aussicht genommenen Übel, daß die Forterxistenz Israels in Frage käme, noch nicht stattgefunden, wo die Strafe noch einen Weg steigender Entwickelung zu durchlaufen hat, ehe sie die V. 26. 27 bezeichnete Grenze erreichen würde. Denn sonst könnte der Dichter nicht eine Abwendung und Abminderung des V. 22—27 geschilderten Straffatzes, wenn auch nur in abstracto, als möglich setzen.

Jedenfalls ist das unter den von Jahve angedrohten Übeln, welches in V. 21 und V. 25 beschrieben war, nämlich, daß kleine früher verächtliche Völkerschaften es Israel zuvorthun, namentlich das numerisch stärkere Israel durch schmähliche Schlappen verwunden sollen, schon in einer gewissen Anzahl von Fällen wirklich geworden, und dieses unter allen wohl am stärksten und deutlichsten, wenn der Dichter wie von gegenwärtigen Vorkommnissen redend fortfährt V. 30: wie geschieht es, was wir geschehen sehen, daß einer Tausend verjagt und zwei Zehntausend in die Flucht schlagen? Daß er im folgenden ein ausdrückliches Strafverhängnis Jahves, des eigenen Gottes Israels, als den einzigen genügenden Grund dieser sonst unerklärlichen Thatsache angibt, den auch Israel erkennen müsse, wenn es nicht so verblendet wäre, darin stimmen die Ausleger überein. Desto größer ist die Abweichung in der Erklärung des Einzelnen; denn der Dichter spielt mit dem Ausdrucke צוּר und macht für den, der dieses nicht anerkennt, die Beziehung der Suffixe zweifelhaft. Ich kann mich hier nicht auf eine Widerlegung der verschiedenen Auffassungen im einzelnen einlassen und hoffe den Grund, welcher sie als fehlerhaft ausschließt und die meinige als die einzig zulässige beweist, auch ohnedies so einleuchtend zu machen, daß meine Leser ein weiteres Eingehen für überflüssig halten werden.

Es liegt zunächst auf der Hand, daß, wie מְכָרָם und הִסְגִּירָם Variationen desselben Verbalbegriffes, ebenso auch צוּרָם und הוה in V. 30[cd] nur verschiedene Ausdrücke für dasselbe Subjekt sind, der allgemeine und unbestimmte Ausdruck צוּרָם also durch יְהוָה als der Fels näher bestimmt ist, der sich dem Volke Israel selber zum Felsen gegeben hat. Da nun eine Sprache verschiedene Pronomina für die verschiedenen Personen nur gebildet hat, um die Personen voneinander zu scheiden, nicht um sie durcheinander zu

wirren, so ergibt sich für jeden, der die Pronomina unterscheiden kann, daß, wenn צוּרָם in V. 30 den Felsen der Israeliten bezeichnet, von denen die Rede ist, das Wort צוּרָם in V. 31 so gewiß wieder nur den Felsen der Israeliten bezeichnen kann, als der hier Redende beabsichtigt, von seinen Hörern verstanden zu werden. Und weiter ergibt sich mit ebenso zwingender Notwendigkeit, daß, wenn das Pronomen der ersten Person den Redenden bezeichnet, das der dritten den, über welchen geredet wird, das Wort כְּצוּרֵנוּ nur ein solcher sagen kann, der hier direkt redet, und zwar näher über Israel und seinen Felsen (צוּרָם), als über einen dritten, redet. Er setzt sich und seinen Felsen Israel und dessen Felsen gegenüber. Wer ist das? Jahve kann von seinem Felsen und Gotte nicht reden; die Feinde Israels können auch nicht von sich וְאֹיְבֵינוּ sagen, und der Dichter hat nirgends angedeutet, daß er die direkten Worte eines anderen, als er selber ist, einführen wolle. Halten wir ihn also für einen vernünftigen Menschen, der die Sprache gebraucht, um seine Meinung erkenntlich und nicht, sie unerkenntlich zu machen, so müssen wir gezwungen anerkennen, daß der Dichter sich mit Anderen zusammenfaßt und den Israeliten entgegensetzt, auf welche das Suffix in צוּרָם zurückgeht. Es sind nämlich dieses nicht die Israeliten aller Zeiten, sondern die dermalige Generation, deren Verhalten die nächste Zukunft Israels bestimmt. Als was nun und mit wem stellt der Dichter sich zu diesen in Gegensatz und Vergleichung? Etwa als Frommen und mit den Frommen zu den Unfrommen, Abgöttischen? Das ist unmöglich, weil er einen solchen Gegensatz in der gegenwärtigen Generation bisher nicht statuiert hat, so daß der Zuhörer sofort wissen könnte, die „Wir" seien die Frommen. Er kennt einen solchen Unterschied nur und hat ihn ausdrücklich gesetzt zwischen dem Israel der Gegenwart, als einer undankbaren und untreuen Brut, und den Vätern, welche an Jahve klebten und fremde Götter nicht gefürchtet hatten (V. 17). Oder sollen wir den Gegensatz von „Wir" und „Sie" auf den Gegensatz von Israel und Juda deuten, so daß hier etwa ein Judäer sagte: „Ihr Fels ist nicht wie der unsrige"? Auch das ist durch den Gang des Gedichtes ausgeschlossen, welches bisher nirgends die zeitlich Nebeneinanderstehenden räumlich und in Bezug auf ihren sittlichen Wert

oder ihr Ergehen in zwei Klassen geschieden hat, und noch weniger das gegenwärtige Israel in ein unfrommes Nordreich und ein frommes Südreich, dem vielmehr die Unterscheidung des früheren und des gegenwärtigen Geschlechtes zusammenfällt mit dem Unterschiede der Treue und der Untreue gegen Jahve, des glücklichen und des unglücklichen Ergehens Israels. Nehmen wir nun hinzu, daß der Dichter ausdrücklich das Israel der Gegenwart aufgefordert hat, sich bei den Angehörigen der früheren Generation zu erkundigen, um durch ihr erfahrungsmäßiges Zeugnis überzeugt zu werden, daß Jahve früher sich immer als liebender Vater erwiesen habe, und daß ihr jetziges Unglück, sein jetziges Fernbleiben erst infolge der sittlichen Entartung Israels, infolge der Untreue der jüngeren Generation eingetreten sei, und bedenken wir, daß er dann von V. 8 an wie einer aus der früheren Zeit das Wort genommen hat, um selber zu erzählen, wie anders es früher gewesen, als jetzt, so konnte für die Zuhörer nicht der mindeste Zweifel bleiben, ebensowenig wie für mich, daß in כְּצוּרֵנוּ und צוּרָם der Dichter sich mit der früheren Generation zusammenfaßt und das Israel der Gegenwart von sich unterscheidet, und daß er in dieser seiner Stellung vom höheren Standpunkte der Vergangenheit aus die Gegenwart überschaut und deshalb den Grund ihres Unglückes erkennt, während die gegenwärtige Generation in ihrer Verblendung ihn nicht finden kann und will.

Es fragt sich nun, wie das Wort צור in V. 31 gemeint sei, denn da es ein allgemeiner Begriff ist, welcher nur unter anderen auch von Jahve, von Göttern prädikativisch gebraucht werden kann, so ist es nur da zweifellos eine Bezeichnung Jahves, wo entweder wie in V. 30 dieser Name mit ihm wechselt, oder wo es unter anderen Bezeichnungen Jahves erscheint, welche der Zusammenhang zwingt, auf Jahve zu beziehen wie V. 3. 4. 15. 18. Wo aber der generische Begriff des Felsens jemandes, wonach er alles das zu bezeichnen geeignet ist, worin einer den Halt und die Stütze seines Daseins hat, nicht durch den Zusammenhang zum spezifischen Prädikate eines Subjektes erhoben ist, muß seine allgemeine Bedeutung wieder hervortreten. In V. 31 findet nun keine Variation statt, welche, wie in V. 30[cd], den Felsen als Jahve kennzeichnete; vielmehr, wenn „unser Felsen“ und „ihr Felsen“ einander entgegen-

gestellt wird, so erhellt für jeden Verständigen, daß der Begriff Fels hier generisch gemeint sei, weil zwei verschiedene und ausdrücklich unterschiedene Größen mit demselben Ausdrucke צור bezeichnet werden. Auch wenn wir nach V. 30 den Versuch machen wollten, für צור den Namen Jahve einzusetzen, also: „nicht wie unser Jahve ist ihr Jahve", würden wir anerkennen müssen, daß der Name Jahve hier seiner spezifischen Besonderheit entkleidet und in allgemeinerem Sinne für das, was einer an Jahve hat, verwendet sei, also: nicht, wie wir ihn erfahren haben, erfahren sie ihn als den, der er ist. Ich lehne aber diese Fassung ab, weil der Dichter, der in seiner Rede nachweisen will, daß Jahve in ewig sich gleich bleibender Treue ist, was er ist, und darum der vollkommene Felsen schlechthin, sich selber im Licht gestanden und den Zuhörern den Einwand gegen seine These selbst in den Mund gelegt hätte, Jahve sei also jetzt nicht mehr der Mächtige, der er früher war, wenn er gesagt hätte: ihr Jahve ist gar nicht mehr der Jahve, den wir kennen; er ist ein anderer, der mit diesem die Vergleichung nicht aushält. Deshalb sagte ich, der Dichter spiele mit dem Worte צור, und er kann es, weil der Begriff für ihn noch seine ganze flüssige Weite hat, wie die schon angeführten Verwendungen desselben beweisen. Und wenn wir nun sehen, daß er unter צוּרָם V. 30 zweifellos Jahve versteht, wie die Parallele zeigt, ferner daß er unter צוּרָם V. 37, wie wieder die Parallele und der Relativsatz חָסָיוּ בוֹ zeigt, die selbsterwählten fremden Götter als den Felsen denkt, auf den sich die böse Generation gestellt hat, so wird er da, wo keine solche Begrenzung des allgemeinen Sinnes ausdrücklich gegeben ist, das Wort צוּרָם auch im allgemeinen Sinne verstanden wissen wollen. Durch seine ganze bisherige Darstellung ist erwiesen, daß er in V. 30 c den Jahve mit צוּרָם nicht in dem Sinne bezeichnet: „ihr Felsen, den sie sich selber erkoren, auf den sie sich gestellt und gegründet haben", sondern in dem anderen: „der Felsen, der den heidnischen Drängern gegenüber natürlicher Weise und Erwartung nach ihr eigentümlicher Schutz und Halt sein mußte und es auch gewesen wäre, wenn sie ihn nicht nach V. 15 verachtet hätten". Nun, da sie solches gethan, hat er sie, statt zu halten und standhaft zu machen, preisgegeben und den Verfolgern in die Hände geliefert. Wenn nun in V. 31 der Dichter als Vertreter

einer früheren Generation die Gunst der früheren Lage Israels in der wirklichen Vergangenheit der Ungunst der jetzigen in der wirklichen Gegenwart entgegensetzend von dem Felsen redet, den er und andere unter den Füßen gehabt haben, so kann er damit nur die Macht, die Widerstands- und Siegeskraft meinen, welche (natürlich weil Jahve ihnen helfend zugekehrt war) die frühere Generation den feindlichen Drängern gegenüber entfaltet hat, und unter צוּרָם nur die geringe und vergebliche Widerstandskraft, welche (natürlich weil Jahve sein Angesicht unthätig vor ihnen verbarg) die gegenwärtige Generation den feindlichen Drängern gegenüber sehen läßt. Man kann demnach die Worte: „nicht wie der Fels, auf dem wir den Angriffen gegenüber standen, ist der Fels, auf dem sie denselben gegenüberstehen", oder „nicht wie der Bergungsort, der uns schützte, ist der, welcher sie schützt" am einfachsten etwa so wiedergeben: „sie haben keinen solchen Halt und Rückhalt, wie wir ihn hatten."

Diese Auffassung wird durch die zweite Zeile bestätigt. Hätte der Dichter das gerade Gegenteil, nämlich statt וְאֹיְבֵינוּ פְּלִילִים vielmehr וְלֹא פְלִילִים אֹיְבֵינוּ geschrieben, so würde ich Volks Deutung dieses Satzes für richtig halten. Und hätte er geschrieben גַּם אֹיְבֵינוּ אֹמְרִים כָּזֹאת oder אֹמְרִים כַּדָּבָר הַזֶּה, so würde ich die gewöhnliche Meinung für unbestreitbar erklären, nach welcher hier gesagt sein soll, „unsere Feinde gestehen das selber ein, müssen gerade so urteilen", nämlich, daß der Halt der gegenwärtigen Generation, das Fundament ihres Volkslebens ein ganz anderes geworden ist, als das, dessen wir uns berühmen konnten. Aber die Möglichkeit, im Deutschen zu sagen: „er ist Richter darüber", im Sinne von: „er hat ein Urteil darüber", und dieses wieder im Sinne von: „er wird das anerkennen müssen und gesteht es auch", erlaubt noch nicht, den terminus technicus „der Schiedsrichter, welcher das Wehr- oder Bußgeld oder das Strafmaß über einen Menschen festsetzt" (s. Ex. 21, 22), in den heterogenen Prädikatsbegriff „die Wirklichkeit auf den ihrem Wesen entsprechenden Ausdruck bringen" umzusetzen, am wenigsten dann, wenn derselbe ohne jede Begrenzung seiner Allgemeinheit einfach durch die Kopula dem Subjekte אֹיְבֵינוּ gleichgesetzt wird. Denn dann liegt alles Gewicht auf dem Gedanken, daß für den Redenden אֹיְבִים und פְּלִילִים zusammenfallen, entweder so, daß betont wird, ihre Feinde seien so

Feinde, daß sie zugleich פְּלִילִים seien, oder so, daß betont wird, פְּלִילִים seien für sie nicht anders vorhanden, denn in אֹיְבִים. Unsere Ausleger aber, in der Bereitschaft ihrer Phantasie, dem Redner nachzuhelfen, damit seine Rede verständlich werde, verwandeln ihm פְּלִילִים in eine Verbalform transitiven Charakters und legen das Gewicht des Satzes auf die Beziehung dieser Verbalform zu einem Objekte, das gar nicht dasteht, indem sie erklären, „unsere Feinde beurteilen die Sachlage gerade so". Aber der Dichter sagt gar nicht, was die Feinde thun, sondern was sie als solche sind, nämlich Urteiler, Strafbestimmer sind in ihnen vorhanden.

Oder hat diese allein natürliche Auffassung des Satzes keinen Sinn? Hat es keinen Sinn, wenn ich sage: „mein Feind ist ein Polizeibeamter" oder „Präsident der Steuersetzungskommission ist mein Feind"? Ich glaube, jeder Hebräer, auch der alte wird es für ein Unglück gehalten haben, wenn sein Feind das Richteramt bekleidete*), vor dessen Forum seine Schuld verhandelt wurde, und für ein Glück, wenn er den als seinen Freund betrachten konnte, welcher das Maß seiner Strafe zu bestimmen hatte. Es ist eben schon schlimm, Feinde zu haben; aber man kann sich ihrer erwehren, und es ist daher viel schlimmer, wenn mein Feind in eine Stellung kommt, in welcher ich seinem Verdikt verfallen bin; denn dann bin ich gegen seine Schädigungen ohne jeden Schutz. Der Dichter nun hat auf Anlaß der Thatsache, daß ein oder zwei Feinde tausend oder zehntausend Israeliten zu Paaren treiben, gesagt: es sei mit Israel eine schlimme Veränderung eingetreten, Israels Rückhalt sei nicht mehr wie der alte der früheren Generation, der der Dichter angehörte; warum soll er nicht auch auf seiten der Feinde eine für Israel schlimme Veränderung statuiren und fortfahren: und die früher bloß unsere Feinde und Hasser waren, die sind nun Strafrichter? Also Israel ist widerstandsloser geworden, weil es in sich selber nicht mehr solche Quellen der Kraft und des Mutes findet, wie wir Älteren sie hatten, und weil andererseits diejenigen, welche uns haßten und anfeindeten, aber gegen unsere Kraft nichts auszurichten vermochten, nunmehr aus bloßen

*) Ex. 23, 6: „beuge nicht das Recht deines Feindes, wenn er prozessiert". Denn nach V. 4. 5 ist אֹיִבְךָ statt des unmöglichen אבינך zu lesen.

Feinden Strafrichter geworden sind, deren Verdikt Israel verfallen ist. So geschieht der Sprache keine Gewalt, der Dichter redet nur eben das, was er selber sagt, und seine Rede erweist sich als eine stetig und gesetzlich fortschreitende Gedankenverknüpfung, indem sich sowohl das suff. der 1. pers. in איבינו als dem in צורנו parallel erweist, wie auch die Abwesenheit jeder Genetivbestimmung bei פלילים sich rechtfertigt.

Früher waren die Feinde eben nur Feinde, das ist solche, die ihr Haß zur Feindschaft trieb, und gegen welche Macht und Recht vereint sich siegreich wehrten. Diese selben sieht der Dichter nun zu Straf- und Schiedsrichtern befördert, die ihrem Hasse unter dem Scheine der gesetzlichen und rechtlich begründeten Strafvollstreckung volle Genüge thun können. Dagegen hilft keine Appellation an das Recht mehr, und daß Israel auch keine Gewalt mehr habe, sich gegen die Feindschaft und den Rechtstitel zu wahren, hat der Dichter ausdrücklich in V. 31 a gesagt. Diese Anschauung ist aber keine bloße Redewendung, sondern in der religiösen Überzeugung des Redners begründet. Wenn nämlich nach Gen. 15, 16 die Sünde und Schuld der Urbewohner Kanaans erst ihr Vollmaß und ihre Spruchreife erlangt haben mußte, ehe Jahve das Volk Israel durch blutige Siege und große Schlachten in Kanaan mit der Aufgabe einführte, seine Urbewohner auszurotten, so hatte er sein Volk eben damit zum Strafrichter und Strafvollstrecker (פלילים) eingesetzt, und gegen alle Feindschaft, die sie an dem Werke der völligen Besitzergreifung von Kanaan hindern wollte, konnten sie mit der Macht auch diesen von Jahve verliehenen Rechtstitel in die Wagschale werfen. In demselben Maße aber, als Israel sein einzigartiges Verhältnis zu Jahve fahren ließ und durch Annahme der kanaanäischen Greuel und Götzendienste sich vor Jahve mit den Ureinwohnern auf gleiche Stufe stellte, schwand sein Recht und ward es zum räuberischen Eroberer und Eindringling in fremdes Eigentum, von dem es sich nun zeigen mußte, ob er in seiner eigenen Kraft allein, von Jahve verlassen, sich werde gegen die Feinde im Besitze erhalten können, die nunmehr als Vertreter des Rechtes gegen das Unrecht, gegen ihn kämpfen. In Wirklichkeit sieht nun der Dichter das gegenwärtige Israel nicht im stande, sich mit Gewalt zu behaupten, es muß sich die Bußen gefallen lassen, die

ihm die Feinde wie zu gerechter Vergeltung auflegen, er sieht die Feinde als פְּלִילִים schalten.

Nun kann auch bei den Alten kein Richter jemanden hängen, er habe ihn denn zuvor in seine Gewalt bekommen; und auch Saul meinte den Hochverrat Davids erst strafen zu können, wenn מִכַּר אֹתוֹ אֱלֹהִים בְּיָדוֹ (1. Sam. 23, 7; vgl. Thenius über die richtige Lesart), und David fürchtete für sein Leben nur dann, wenn die Bürger Qe'ila's בְּיַד שָׁאוּל יַסְגִּירֻהוּ (1 Sam. 23, 12). Wenn wir daher lesen צוּרָם מְכָרָם und יְהוָה הִסְגִּירָם in V. 30, so ist von vornherein aufs deutlichste das logische Verhältnis von V. 30 cd und V. 31 dahin bestimmt, daß das Schalten der an Zahl geringen Feinde als Strafvollstrecker an dem numerisch überlegenen Israel die Folge davon sei, daß Jahve selber, Israels eigener Gott, die Feinde zu Strafvollstreckern bestellt und Israel wie einen abzuurteilenden Verbrecher in ihre Hände ausgeliefert habe. Obwohl man nun bei meiner Auslegung immerhin in der bisherigen Weise אִם לֹא enger zu V. 30 ab ziehen und V. 31 passend übersetzen könnte: „liegt es ja doch auf der Hand, daß sie den Rückhalt nicht haben, den wir hatten, und daß die, welche für uns bloß Hasser waren, jetzt die Stellung von Strafrichtern haben", so ziehe ich doch bei der engen Zusammengehörigkeit von V. 30 cd und V. 31 wie des Grundes und seiner Folge eine andere Konstruktion vor, von deren Anerkennung, wie ich ausdrücklich bemerke, die Anerkennung meiner Deutung des Sinnes nicht abhängt, eine Konstruktion, bei welcher vor אִם לֹא interpungiert und V. 31 mit V. 30 cd zusammengefaßt wird. Wie nämlich für הֲ und הֲלֹא gesagt werden kann הֲכִי und הֲלֹא כִי, wenn die Fragepartikel sich zu einem selbständigen Satze potenziert, „ist etwa das der Fall", oder „ist nicht das der Fall", das Subjekt aber, nach dessen Sein gefragt wird, in einem ganzen untergeordneten Satze beschrieben werden soll, z. B. 1. Sam. 10, 1 הֲלֹא כִּי מְשָׁחֲךָ יְהוָה „ist nicht das der Fall, ist es nicht geschehen, daß dich Jahve gesalbt hat?", so muß auch אִם לֹא כִּי gesagt worden sein. Und wie die Fragepartikel von ihrem zugehörigen Satze durch ein כִּי des Grundes getrennt werden kann, so daß jener aufs neue durch Waw consec. eingeleitet werden muß, wie Gen. 27, 36; 29, 15, so wird auch das das Gefragte einleitende כִּי durch einen kausalen Vordersatz

von dem vorgeworfenen הֲ oder einer anderen Fragepartikel getrennt werden können, zumal jenes כִּי auch sonst anstatt des Waw consec. zur energischen Einführung des Hauptsatzes nach dem Vordersatze verwandt wird, z. B. Gen. 43, 10: „denn hätten wir nicht gezögert, so (כִּי) wären wir jetzt schon zweimal wieder hier gewesen“, oder ebenso Gen. 31, 42. Der Leser wird es demnach für sprachlich zulässig erklären müssen, wenn ich כִּי V. 31 als Einleitung des zu אִם לֹא in V. 30 c gehörenden Fragesatzes fasse, das כִּי aber, welches in V. 30 c hinter אִם לֹא steht, als Anfang eines zwischengeschobenen Vordersatzes und nunmehr übersetze: „ist es nicht darum, weil ihr Fels sie verkauft und Jahve selber sie ausgeliefert hat“, so, wie es ist, nämlich „daß ihre Widerstandskraft so gar nicht wie unsere ist und die, welche unsere Feinde waren, nun Israel gegenüber strafrichterliche Stellung einnehmen“? Diese Fassung empfiehlt sich erstens dadurch, daß sich auf diese Weise die in V. 30 cd gebrauchten Ausdrücke für Auslieferung näher bestimmen als Auslieferung eines ertappten Verbrechers an den zuständigen Strafrichter, und daß die beiden Sätze V. 30 cd und V. 31 auch grammatisch in der straffen Verbindung erscheinen, die ihre Gedanken untereinander als Grund und Folge in einem und demselben Zustande haben; zweitens dadurch, daß auf die Klage über den unvergleichlichen Unverstand Israels es rhetorisch besser paßt, wenn die vermißte Erkenntnis durch eine fragende Appellation an die Zuhörer als eine überaus naheliegende und eigentlich gar nicht zu verfehlende gekennzeichnet wird, als wenn V. 30 cd durch die Übersetzung von אִם לֹא כִּי als „wenn nicht, weil“ oder „außer darum, daß“ zum Anhange des Ausrufesatzes V. 30 ab gemacht wird, der dann lieber mit einem לָמָּה eingeleitet wäre, anstatt mit אֵיכָה. Dem verwundernden Affekte entspricht es am besten, V. 30 ab als unverbundenen Ausruf speziellen Inhaltes und V. 30 cd. 31 als unverbundenen Fragesatz zu fassen, der von dem einzelnen Punkte zur Betrachtung der ganzen Situation aufsteigt. Dann ist V. 30 ab eine schickliche Vorbereitung auf den bildlichen Ausdruck von der Überlieferung eines Schuldigen in die Hände des ihn hassenden Richters und von dem Scheine richterlicher Vollmacht, der an den Feinden haftet. Denn der von dem Glanze der gesetzlichen Autorität und

der Rechtsvollmacht umgebene Richter ist es, der auch als einzelner Mann, um den Ausdruck des Dichters zu gebrauchen, tausend Menschen in Schranken halten oder zur Flucht bringen kann, weil das böse Gewissen gegenüber der Strafmacht der gesetzlichen Autorität kein Vertrauen auf die eigene Stärke duldet.

Wenn schon bisher jede Beziehung der eng angeschlossenen Aussage V. 32. 33 auf die Heiden, sei es nun wie Volk, sei es wie Kamphausen sie sich denkt, ein Erzeugnis böser Verlegenheit ist (vgl. Knobel), so kann für den Leser, der meiner Auslegung gefolgt ist, nicht einmal die Frage entstehen, ob hier nicht doch die Heiden gemeint seien. Denn in V. 30. 31 hat der Dichter gesagt, wie ganz anders die Situation Israels geworden sei, als sie früher zu seiner eigenen Zeit war. Damals hatte Israel durch Jahves immer bereite Hilfe Felsengrund unter den Füßen, die Hasser konnten ihm nichts anhaben, Jahve schirmte sie vor jeder Vergewaltigung. Jetzt dagegen ist Israel den Hassern wie ein Verbrecher dem zuständigen Strafrichter durch seinen Gott ausgeliefert, daß sie das Ärgste unbedenklich wagen können, ohne auch nur den Versuch eines Widerstandes befürchten zu müssen. Wenn demnach mit „denn" fortgefahren und von einer bösen sittlichen Veränderung der in Rede Stehenden gesprochen wird, so versteht sich von selbst, daß der Dichter hier die Veränderung der äußeren Situation Israels aus der Veränderung der sittlichen Art desselben Israels begreifen will. Wenn Jahve sie den Heiden als Strafrichtern überliefert hat, so müssen sie für ihn nicht mehr das sein, was sie gewesen sind, der edle Weinstock, den er aus Ägypten holte, den einzupflanzen er die Völker Kanaans zu vertreiben begann, damit er gedeihlich wachse und süßen Trank für ihn brächte, während die Völker Kanaans ihm als Unkraut galten (Ps. 80, 9 ff.). Denn der Weinstock kann seinen Adel verlieren, und war die Rebe noch so echt (Jer. 2, 21: כֻּלֹּה זֶרַע אֱמֶת [nicht כֻּלֹּה], sie kann sich verwandeln und entarten (וְאֵיךְ נֶהְפַּכְתְּ לִי), so daß der Besitzer sie nicht mehr wiedererkennt und das Urteil fällt: סוּרִי הַגֶּפֶן נָכְרִיָּה (nicht סוּרִי), „fort mit dir du fremder Weinstock"! Israel gegenüber sind freilich alle heidnischen Völker wilde Weinstöcke; wenn diese daher nun zu Strafrichtern über Israel bestellt werden, so muß eine Entartung

eingetreten sein, welche Israel nicht etwa bloß zu einem unnützen, sondern zu einem giftigen Weinstocke gemacht hat, der nicht geduldet werden kann, eine Entartung, welche Israel vom Standpunkte der Heiden aus als göttlicher Strafe wert überwies. Wenn nun als Beispiele nicht zu duldender Entartung, einer Entartung, die Gott selber durch besonderes Eingreifen in völliger Vertilgung beseitigen muß, Sodom und Gomorrha in der Völker Munde lebten, wenn jedes Volk die Verwandtschaft mit diesen ablehnte (vgl. Ez. 16, 56: „nach der Rede, die du im Munde führtest, war Sodom deine Schwester nicht“), so erklärt sich, daß der Dichter, um die ganze Entartung dieser Generation zu bezeichnen, sie dem edlen Weinstocke des früheren Israel gegenüber erstens einen der Sorte der sodomitischen angehörigen Weinstock nennt und zweitens einen solchen, dessen Frucht verderbliches Gift sei.

Es ist nämlich nach meiner Meinung durch den Parallelismus geboten, wenn die erste Zeile lautet מִגֶּפֶן סְ'גַּפְנָם, die zweite so herzustellen וּמִשַּׁדְמֹת עֲמֹרָה עֲנָבֵמוֹ, und schon der Wechsel des Numerus muß davon abhalten, mit den Masorethen עֲנָבֵמוֹ zur dritten Zeile zu ziehen. Dann erhellt aber, daß der Dichter so fortschreitet: erstens die dem Weinstocke des dermaligen Israel eigene Art weist auf Sodom, seine Frucht auf Gomorrha als Ursprungsstätte zurück; zweitens, die Beeren und Trauben, die Israel hervorbringt, sind die von Giftkräutern, drittens der Rebensaft, den die Beeren und Trauben ergeben, sind ebenso verderblich und widerwärtig, wie das Gift der Schlangen und Ottern. Da ist es begreiflich, daß Jahve sie verschmäht (וָאָקֻץ בָּם Lev. 20, 23), sich ekelnd von ihnen abwendet (וְגָעֲלָה נַפְשִׁי אֶתְכֶם Lev. 26, 30), begreiflich, daß selbst die feindlichen Völker wie in gerechtem Widerwillen (der ja Lev. 18, 25. 28 selbst dem Lande gegen seine sündigen Einwohner wie gegen einen verschluckten giftigen Trank oder Bissen beigelegt wird) diesen Weinstock verheeren und seine Früchte abschlagen und zertreten dürfen.

Weil also der Dichter als Repräsentant der früheren Generation in der gegenwärtigen nicht den seinen ursprünglichen Adel bewahrenden Absenker der früheren sieht, sondern einen so wild entarteten Nachwuchs, daß sie ihm ganz fremd, wie eine Generation

von Sodomsbewohnern vorkommt, erklärt sich für ihn die V. 31 geschilderte Verkehrung des früheren Machtverhältnisses zwischen Israel und den heidnischen Feinden als eine Folge gerechter Preisgebung Israels durch Jahve seinen Gott (V. 30[cd]). Diese Erkenntnis des Grundes des jetzigen Unglückes wäre die erste, die das dermalige Volk gewinnen müßte, um für die Zukunft Vernunft anzunehmen und dieselbe wieder günstiger zu gestalten. Die Möglichkeit nämlich einer Wendung zum Besseren ist für die Erkenntnis damit gegeben, daß man einsieht, wie Jahve nicht, weil er schwach geworden oder weil er den Ratschluß über sein Volk überhaupt annulliert habe, sondern, wie der Dichter sagt, nur weil die dermalige Generation zu einem der Pflege unwürdigen giftigen Gewächse ausgeartet ist, sein Volk aus seinen Händen in die der Feinde zur Abstrafung übergeben habe. Man kann also erwarten, daß er, wenn die Strafe seinem Zorne über dieses Geschlecht Genüge gethan hat, sein Volk in alter Kraft wieder herzustellen und ihm glückliches Gedeihen zu gewähren, die Macht hat. Aber will er das auch? Nachdem der Dichter in dem Satze V. 30[cd] bis 33 unter einem אם לא die dermalige Situation so erklärt hat, daß man sieht, sie ist ein eigenes Verhängnis der Strafmacht Jahves, ihm aufgenötigt durch die vollendete Verderbtheit dieser Generation, und involviert weder einen Einwurf gegen die von der früheren Generation erfahrungsmäßig bezeugte Macht, noch gegen die Liebe Jahves zu Israel überhaupt, geht er in einem ferneren mit הֲלֹא beginnenden Satze V. 34 ff. dazu fort, jener Aussage die andere an die Seite zu stellen, daß Jahve wirklich dereinst in Erbarmen sich seinem Volke wieder zuwenden und dasselbe durch Thaten der Macht und unverkennbare Erweisungen seiner alleinigen Gottheit aus seiner unglücklichen Lage wiederherstellen werde.

Um dieses zu erkennen, bedarf es freilich einer anderen Auslegung, als V. 34 ff. bisher gefunden hat. Alle Ausleger nämlich, selbst Knobel, der noch V. 28—33 dem Dichter zuteilte, meinen, in V. 34. 35 rede Jahve. Das hieße nun auf jeden Fall den buntesten Wirrwarr statuieren; denn in V. 36 redet unzweifelhaft wieder der Dichter, in V. 30—33 hat er auch geredet und nun soll das dem אם לא in V. 30 entsprechende הֲלֹא

in V. 34 und der mit V. 36 und nach der bisherigen Auslegung mit V. 32. 33 aufs engste zusammengehörige Satz V. 34. 35 auf einmal Jahve gehören, obwohl der Dichter in V. 37 erst durch וְאָמַר ausdrücklich angibt, daß er jetzt eben statt seiner Jahve reden lasse? Wie in der Natur der Satzverbindung und des Gedankenganges nichts liegt, was diesen Wechsel erklärte, nichts, was einen solchen anzunehmen berechtigte, so ist es überhaupt zufolge meiner früheren Bemerkung über die Haltung der Rede und die berechnete Ausdrücklichkeit, mit welcher direkte Worte Jahves sonst überall kenntlich gemacht werden, ein Attentat auf des Dichters Besonnenheit und Macht über die Rede, wenn man ihm solche unmotivierte Verquickung eigener Reflexion und göttlicher Worte, der eigenen Person und der Jahves in die Schuhe schiebt. Bei Knobel erklärt sich dieser Versuch bei seiner richtigen Ansicht über den in V. 28 f. Redenden nur als Notbehelf, veranlaßt durch die falsche Lesart לִי in V. 35; bei Kamphausen dagegen, welcher לְיוֹם liest, ist er mir ebenso unerklärlich, wie seine Ansicht über V. 28. 29. Um so unparteiischer und gewichtiger ist seine Zustimmung zu der vom Parallelismus verlangten, durch Sept. und Sam. gebotenen Einsetzung von לְיוֹם für das masorethische לִי in V. 35a. Ist aber so zu lesen, so ist für uns nun vollends, die wir in V. 31 den Dichter in erster Person als Angehörigen einer früheren Generation über das dermalige Israel reden hörten und sahen, wie er sich diesem ausdrücklich gegenüberstellt, keine Möglichkeit, das „ich“ in V. 34 und das „sie“ in V. 35 anders als so zu verstehen, daß der Dichter selber von sich im Gegensatze zu dem dermaligen Israel, und von diesem, als von einem Dritten, zu seinen Zuhörern rede. Oder wäre es unmöglich, daß er von sich sagte: es sei etwas zusammengewickelt bei ihm hinterlegt, und es befinde sich etwas in seinen Aufbewahrungsräumen, das versiegelt sei und also nicht dazu bestimmt, jetzt von jedermann gekannt zu werden? Der Dichter kommt hier als Redner in betracht, der von seiner Erkenntnis Jahves aus auch die Gründe der dermaligen unglücklichen Lage Israels erkennt, der da weiß, daß nicht sie, sondern eine dem herrlichen Anfange entsprechende Zukunft in Jahves Liebesratschlusse liegt, während das gegenwärtige Geschlecht seine Sünde als Grund des Unglückes nicht

erkennend, durch eigene Verblendung nur eine immer wachsende Steigerung des Bannes vor sich hat, unter den es durch seine undankbare, thörichte Untreue zu stehen gekommen ist. So lange diese Verblendung dauert, kann dem Volke das Bild jener Zukunft nicht gezeigt werden, es ist unwürdig, es zu sehen, und unfähig, davon den rechten Gebrauch zu machen. Auf dieses Gebiet des geistigen Besitzes und Genusses wollen also dem Zusammenhange zufolge die bildlichen Ausdrücke כָּמֻס עִמָּדִי und חָתוּם בְּאוֹצְרֹתָי übertragen werden. Dem entspricht aber auch der sonstige Sprachgebrauch. Es ist nicht bloß עִמָּדִי הָיָה als Synonym für יָדַעְתִּי im Sinne von geistigem Besitze eines Wissensgegenstandes für Gott in Gebrauch (s. Ps. 50, 11), sondern auch für Menschen (s. Hi. 15, 9). Und wenn darum etwas ein Depositum des wollenden Geistes ist (וזאת עִמָּךְ), weil es geborgen worden ist in das Herz (אֵלֶּה צָפַנְתָּ בִלְבָבְךָ Hi. 10, 13), so können, da zum צָפַן notwendig ein אוֹצָר gehört, der לֵבָב, קֶרֶב, die מֵעוֹת auch eines Menschen als אוֹצָרוֹת angesehen werden, in denen Erkenntnisse und Entschlüsse hinterlegt und geborgen sind wie Wertgegenstände, um zur rechten Zeit hervorgeholt zu werden (s. Ps. 40, 9; 119, 11). Hier nun, wo dem einsichtslosen Volke der Jahves ratschlußmäßiges Walten verstehende Dichter gegenüber steht, kann nur eine bestimmte Erkenntnis und Gewißheit gemeint sein; er hat sie, das einsichtslose Geschlecht der Jetztzeit hat sie nicht; wenn also auch nicht bei diesem, so ist sie doch in den אוֹצָרוֹת des Dichters zu finden. Sie brauchte also von dort nur hervorgelangt und mitgeteilt zu werden, wie eine Pergamentrolle aus dem Archive geholt und öffentlich zur Kenntnis gebracht wird etwa durch Vorlesung — denn als Objekt ist im Bilde nach כמם und חתום „Aufrollen“ und „Versiegeln“ wahrscheinlich eine מְגִלָּה oder ein סֵפֶר gedacht, der entweder חָתוּם oder גָּלוּי sein konnte (Jer. 32, 10—14) — aber dazu ist sie jetzt noch nicht bestimmt. Denn sie ist zusammengerollt und versiegelt, nicht, um überhaupt der allgemeinen Kenntnis entzogen zu bleiben, sondern um erst dann sich als rechtskräftig und den Stand der Dinge normierend geltend zu machen, wenn der Termin des Gerichtstages erschienen ist, לְיוֹם נָקָם וש׳ V. 35. Es ist aber dieser Termin bezeichnet als יוֹם נִקָּם וְשִׁלֵּם (wie nach Hos. 9, 7 gesprochen werden sollte), weil

es sich um eine durch den Zorn Jahves bedingte Vergeltung, Heimzahlung der Sünde Israels handelt. Rechtsurkunden, kraft deren der Vater oder sonst ein Verfüger für einen anderen die Anwartschaft auf eine sichere Zukunft festgestellt hat, läßt er billig erst dann publizieren, wenn er denselben für seine Vergehen gegen ihn, durch die er sich solcher Anwartschaft unwürdig gemacht, genügend gestraft hat, wenn derselbe durch weiteres Zurückhalten in den Folgen seiner Vergehen untergehen würde. Da ist dann die Erreichung dieses Zeitpunktes die Bedingung, unter welcher die Siegel gebrochen und die Rolle entfaltet werden darf. Dergleichen schwebt dem Dichter vor, wenn er die Wahrheit, den Willensbeschluß Jahves, daß sein Volk einer herrlichen Zukunft, wie sie seinem Ursprunge entspricht, entgegengeführt werden soll, einer Schrift vergleicht, welche sicher verwahrt ist (2. Sam. 23, 5), und den Umstand, daß nur er, der Anwalt und Vertraute Jahves, sie kennt und ihren Inhalt seiner Zeit kundgeben werde, unter dem Bilde einer Urkunde ausdrückt, welche zusammengerollt und versiegelt bei ihm bis auf den Tag deponiert ist, wo die Israel bestimmte Strafe ihre eigentliche Exekution findet. Der Dichter konnte so reden, denn Jahve hat ja V. 26. 27 die Vernichtung Israels als seiner Absicht fremd abgelehnt, hatte angedeutet, daß bei ihm ein mächtigerer Wille bestehe, der dem Zorn und seinen Folgen nur bis auf einen gewissen Punkt und bis auf eine bestimmte Zeit Raum gebe, dann aber allein regieren würde. Eben das nun, was dort bloß angedeutet und in negativer Weise ausgedrückt war, will der Dichter hier eigens und positiv zur Aussage bringen, um das Verhalten Jahves gegen Israel seinen Zuhörern vollständig erkenntlich zu machen.

Wenn er aber den Tag der vollen Vergeltung noch zukünftig sieht, so erhellt auch von hier aus, daß der Dichter eine Gegenwart fixiert, wo der Beschluß Jahves (V. 20—25) und die von ihm bestimmten Strafen noch keineswegs ihre volle Ausführung gefunden haben, sondern wo nur erst sich thatsächlich fühlbar gemacht hat, daß solcher Beschluß gefaßt, daß solche Strafen bestimmt sind. Diese Gegenwart nun unterscheidet der Dichter von seiner eigenen, als die Zeit einer späteren, entarteten, dem Banne der Feigheit verfallenen Generation von der Zeit einer früheren, Jahve

dienenden und in Jahve unbesiegbaren Generation (V. 31). Jener ist das Angesicht Jahves verhüllt, er erscheint ihr gegenüber als ein gleichgültiger, teilnahmsloser Zuschauer (V. 20); dieser war das Angesicht Jahves zugewendet, und seine stetige hilfreiche Gegenwart und Fürsorge überzeugte sie von seiner lauteren Treue und väterlichen Liebe (V. 10—14). Nicht jener Generation, sondern nur dieser früheren kann daher Jahve den Willen seiner Liebe für die Zukunft offenbart und das Testament seines letzten Willens übergeben haben. Wenn es nun jene, nämlich die vom Dichter fixierte Generation nicht kennt, und wenn es andererseits ihm selber bekannt, bei ihm hinterlegt und aufbewahrt ist, so können wir uns das nur auf diese Weise vorstellen: der Dichter ist der einzige Nachgebliebene jener früheren Generation, welcher ihre Erkenntnis von der Liebe Jahves, namentlich ihr Wissen um den letzten Willen Jahves, der nach dem Zorne, nach der Zeit seiner Verhüllung in Kraft treten soll, einsam in die gegenwärtige Generation hereingerettet hat, und welcher andererseits auch bestimmt ist, diese Generation in ihrer weiteren Entwickelung zu begleiten, bis Jahves Strafen voll ausgeführt werden, um dann aufzustehen und von dem nunmehr in Kraft tretenden letzten Willen Jahves Zeugnis zu geben.

Nachdem er diesen Zeitpunkt als das, was er für Jahve ist, nämlich eine Zeit der Befriedigung des Zornes (V. 22 ff.) durch Vergeltung benannt hat, beschreibt er ihn als das, was er für die verkehrte Generation ist, als eine Zeit nämlich, wo ihr Fuß wankt, wo sie nicht mehr weiter kommen können auf dem bisherigen Wege und selber fühlen, es gehe zu Ende, und deshalb nur noch ungewiß zutreten. Und dieses, weil der Tag ihres Verderbens nahe ist, also weil sie dicht bis an den Punkt gekommen sind, den Jahve durch V. 26, 27 von ihrem Wege ausgeschlossen hat, und wo sie spurlos verschwinden und völlig untergehen würden, wenn den Ereignissen nicht von Jahve ein Halt zugerufen würde. Denn der יוֹם אֵידָם soll nicht wirklich eintreten, sondern er soll ihnen nur nahe kommen; das, was sie wirklich erleiden, ist nicht der schrankenlose Untergang, sondern in genaue Grenzen eingeschlossene, in feste Maße gefaßte Unglücksfälle (עֲתִידֹת לָמוֹ). Aber weil diese dann einer nach dem anderen, ohne daß sie inzwischen Zeit zur Besinnung

und Erholung hätten, auf sie sturmartig einbrausen, so muß es ihnen scheinen, als ob sie mit dem nächsten Schritte ins völlige Verderben versinken würden. Je mehr hiernach V. 35 nur einen Gedanken ausspricht, welcher selbst wieder bloß eine dem חָתֻם und כָּמֻס untergeordnete Zeitbestimmung ist, desto deutlicher ist es, daß das כִּי quod in V. 36 nun erst in Umschreibung das Subjekt bringt, von dem die Verbalbegriffe in V. 34 prädiziert wurden, und auf welches, um die Trennung des Subjektes durch die Fortspinnung des לְיוֹם וגו׳ in V. 35 wieder gutzumachen, ein nachdrückliches הוא im Sinne von „dieses“, „jenes“, im voraus hinwies, wie הוא in Hiob 13, 16 und זֶה in Ps. 56, 10. Einer Fassung, welche dieses הוא (V. 34) rückbezüglich nähme, oder welche in V. 36 כִּי mit „denn“ oder „weil“ übersetzte, habe ich trotz allen Bemühungen weder bei den bisherigen Auslegungen von V. 28—36, noch bei meiner hoffentlich unanstößigeren und einleuchtenderen irgend welchen rechten Verstand abgewinnen können, und ich rechne auf die zweifellose Billigung des aufmerksamen Lesers, wenn ich den Satzbau in V. 34—36 so unschreibe: „ist nicht das ein bis auf die sicher eintretende letzte Steigerung ihres Unglückes aufzusparendes, dann erst mitteilbares Moment meines Wissens, daß Jahve auf jeden Fall seinem Volke Recht schaffen und über seine Diener Mitleid empfinden wird“, das letztere natürlich nicht als passives gedacht, sondern als Motiv zu erlösendem Eingreifen, wie das parallele יָדִין es erfordert. Es ist aber wohl zu beachten, das es nicht, wie man nach V. 35 auch erwarten könnte, heißt אוֹתָם, sondern עַמּוֹ, was nur an dem חֵלֶק יַהְוֶה und חֶבֶל נַחֲלָתוֹ (V. 9) seine Parallele hat, und demgemäß das Volk bezeichnet, welches Jahve unter allen Völkern als das ihm eigene anerkennt und zu eigen haben will; und weiter עַל עֲבָדָיו, womit die Einzelnen bezeichnet werden, welche dem Jahve als ihrem einzigen Herren dienen. Es wird also als Objekt der göttlichen Hilfe und des göttlichen Mitleidens bezeichnet nicht die dermalige verkehrte Generation, welche zu Jahves Volk sich verhält, wie ein giftiger Weinstock zu der edlen Rebe, sondern die in dieser Generation sich findenden treuen Knechte Jahves, welche trotz ihrer Vereinzelung für Jahve Wesen und Beruf seines Volkes bewahren und deshalb von ihm als sein Volk anerkannt werden (vgl. 1. Kön. 19, 18,

woran Knobel passend erinnert). Denn als Einzelne, welche unter der entarteten Generation zerstreut und, trotz ihrer Treue, in bezug auf das äußere Geschick solidarisch mit dem ungetreuen Geschlechte verknüpft sind, werden sie unschuldig von der Strafe des letzteren mitbetroffen und stehen sie gegen das wirkliche Recht unter dem Scheine, als seien auch sie solche, die für ihre Sünde leiden. Eben darum kann von ihnen gesagt werden, daß sie einer Rechtfertigung wert sind, daß Jahve des Willens ist, ihrer Sache sich anzunehmen und sie wider den Anschein als gerecht zu erweisen, und daß Jahves Mitleid mit ihnen einen Anhalt, eine Wendung in der Entwickelung des Unglückes bewirken werde, wie er nach Gen. 18 selbst Sodom vor der Vernichtung bewahrt hätte, wenn nur zehn Gerechte daselbst gewesen wären.

Es ist für meine eben dargelegte Auffassung des Satzbaues ziemlich gleichgültig, ob man bei ihr das folgende כִּי als „denn", „weil" oder als „dann wenn" nehmen will; ich halte es bei der weiten Trennung des Satzes V. 36 a b von dem הוּא in V. 34, dessen Inhalt er angibt, für rhetorisch begründeter, wenn der so lange aufgesparte Satz durch seine Fülle die Aufsparung rechtfertigt und das כִּי in V. 36 c so gefaßt wird, daß es dem ersten כִּי V. 36 a parallel eine neue Aussage derselben Sache nach anderer Seite bringt. Und so übersetze ich: „daß er Recht schaffen wird seinem Volke und über seine Knechte Mitleid empfinden, daß er es ansehen, zu Herzen nehmen wird (Ex. 2, 25; 4, 31), wie ausgegangen ist alles, was Halt heißt, was Halt genannt werden könnte, und geschwunden (וְאָפֶס vgl. Knobel z. d. St.) das Verschlossene wie das Freigelassene und daß er sagen wird" (V. 37). Diese Rede Jahves ist die Hauptsache für den Dichter, und zu ihr gehört eigentlich das כִּי V. 36 c, womit er neu ansetzt, um weiter ausholend dasselbe zu besprechen, was er kürzer und mit dem Blicke auf die Motive des Thuns Jahves in dem Satze mit כִּי V. 36 a b angedeutet hat. Es ist lediglich die hebräische Liebe für Parataxis, welche den mit יִרְאֶה beginnenden Satz selbständig und durch das Waw vor אָמַר mit diesem zweiten Satze auf gleiche Linie gestellt hat, während das logische Verhältnis der Gedanken ihm nach unserer Sprechweise eine hypotaktische Stellung angewiesen hätte: daß er im Hinblick auf die eingetretene völlige

Haltlosigkeit sprechen wird u. s. w. Also die Notwendigkeit, die Frommen wissen zu lassen, daß Jahve sie nicht wie Schuldige ein für allemal dem Unglücke überliefert hat, das Mitleid mit ihnen (V. 36[a b]) und die Wahrnehmung, daß, wenn es so weiter geht, unterschiedslos alles dem Untergange verfallen werde (V. 36[c d]), wird Jahve bewegen, aus seiner Selbstverhüllung (V. 20) und Zurückhaltung herauszutreten und seine lang vermißte Stimme wieder hören zu lassen.

Bevor ich nun den Worten nachgehe, in denen der Dichter Jahve selber den Inhalt seiner dann folgenden Offenbarung aussagen läßt, bemerke ich wie beiläufig, daß ich den Text in V. 36[c] für verderbt halte, obwohl ihn schon Sam. und Vulg. so gelesen haben. Die LXX aber haben dieselbe Lesung anstößig gefunden und frei umschrieben oder einen anderen Text gehabt. Für verderbt halte ich den Text rein aus philologischen Gründen, erstens weil von einem Verbum, dessen zweiter und dritter Radikal starke Konsonanten sind, es eine tert. fem. auf ־ַת außer der Verbindung mit dem Suffix sonst nicht gibt, zweitens weil zwar אזל im Sinne von „ausgehen“ d. i. „zu Ende gehen“ eines Vorrates (s. 1. Sam. 9, 7) zu אָפֵס als Parallele paßt, aber nicht יָד zu עָצוּר וְעָזוּב, drittens weil אָזַל und יַד ihrem Begriffe nach nicht wie Subjekt und Prädikat zu einander in Verhältnis treten können. Wenn es einer Vermutung wert ist, beide Anstöße, sowohl יָד als אָזְלַת zu beseitigen, eine Form, die aus dem Altsemitischen der Kuriosität halber zu Hilfe zu rufen den gewandten Dichter schon der Übelklang ath jad hätte abhalten müssen, so möchte ich vorschlagen אָזַל יָתֵד, so daß lediglich das ת um eine Stelle vorgerückt wäre. Denn aus dem Nomadenleben stammt die Redensart עָצוּר וְעָזוּב, mag sie nun das Feste und Lose, nämlich am Zelte oder, wie ich lieber annehme, das einbehaltene und das auf die Weide geschickte Heerdenvieh ursprünglich bezeichnet haben. Für das Zelt des Nomaden aber ist der יָתֵד, der Zeltpflock, dasselbe, was die פִּנָּה, der Eckstein, für das Haus des Städters ist (s. Sach. 10, 4). Mit dem Pflocke fängt der Zeltbau an, und so lange noch Pflöcke vorrätig sind, kann man hoffen, das Zelt zu halten oder ein neues aufzurichten; dagegen, wo sie ausgegangen, und wo die einbehaltenen Heerdentiere, auf denen die Hoffnung des künftigen

Bestandes beruht, und die frei weidenden, welche den Wert der gegenwärtigen Heerde repräsentieren, verloren gegangen sind, da ist es mit dem Glücke des Hirten aus.

Sodann müssen wir das Verhältnis bestimmen, in welchem V. 34 ff. zum Vorhergehenden steht. Daß לֹא אִם (V. 30 c) und הֲלֹא (V. 34 a) einander entsprechen, habe ich schon bemerkt. Eine disjunktive Frage, welche in ihrem einen Teile bejaht, im anderen verneint und so die nur zwiefach gedachte Möglichkeit erschöpft (s. z. B. Richt. 14, 15) haben wir hier nicht, denn die Frage verneint hier sich selber beide Male und heischt bejahende Antwort. Auch eine solche Zusammenstellung zweier Fragen, durch welche nicht dem Ja das Nein, dem Nein das Ja, sondern dem universellen Ja das partielle (wie Jes. 28, 24 f.), oder dem einen so und so beschaffenen partiellen Ja ein anderes gegenübergestellt wird mit Ausschluß jenes (wie Jes. 36, 12; 58, 5. 6), haben wir hier nicht; denn הֲלֹא steht hier nicht in dem Sinne von „oder nicht vielmehr?" einem הֲ num forte gegenüber, es steht einem לֹא אִם zur Seite. Bekanntlich geschieht es nun in hastiger, erregter Rede, daß dieselbe Frage sich in eine Reihe gleichgebauter und inhaltlich synonymer Fragen zerlegt und daß bei negativen Fragen diese alle dann mit הֲלֹא anfangen können (wie Jes. 40, 21; 51 9 f.) oder mit הֲלֹא und לֹא אִם wechselnd (wie Jes. 40, 28; 66, 8). Im Deutschen können wir da vor jede folgende Frage ein „oder" einsetzen, welches aber nicht den Wechsel der Gedanken, sondern bloß den des Ausdruckes meint: „oder wie ich auch fragen kann". Auch dieser Fall findet hier nicht statt, denn V. 30 c. 33 und V. 34 ff. fragen nach ganz verschiedenen Dingen und stellen sie nebeneinander auf. Wir haben vielmehr hier den Fall vor uns, wo der Redende durch eine nachfolgende Frage den Zuhörer weiterführt, nämlich weiter zurück auf eine feststehende Thatsache, durch welche die Gewißheit des zuvor Gesetzten dem Zuhörer mit verbürgt ist. Wenn es also z. B. Jos. 1, 8. 9 heißt: „dann wirst du alle deine Unternehmungen glücklich durchführen", הֲלֹא צִוִּיתִיךָ חֲזַק וֶאֱמָץ וגו, so will die mit הֲלֹא hinzugefügte Frage eine Thatsache in Erinnerung bringen, welche die Möglichkeit und Gültigkeit der Voraussage glücklichen Erfolges verbürgt; wir können sie also in einen Aussagesatz mit „denn"

umwandeln und würden sie im Deutschen mit „oder nicht?“ als Frage wiedergeben. Wie hier הֲלֹא zu einem Aussagesatze hinzutritt, so kann es auch einem Bejahung heischenden Fragesatze nachfolgen. Wenn es z. B. Jes. 40, 27 heißt: „was für Grund hast du, Jakob, zu sprechen, das Bewußtsein um mein Ergehen und meine Ansprüche ist Jahve abhanden gekommen?“ und wenn dann fortgefahren wird: „weißt du nicht, daß Jahve als ewiger Gott, als Weltschöpfer unversieglich an Kraft, unergründlich an Verstand ist?“ so können wir das לָמָּה תֹאמַר in einen Fragesatz: הֲלֹא חִנָּם אֹמֵר אַתָּה (oder אִם לֹא), „sprichst du nicht grundlos so?“ verwandeln, und das nachfolgende הֲלֹא weist dann auf eine höhere Thatsache hin, in welcher jene Grundlosigkeit als logische Konsequenz mitgesetzt ist. Dasselbe Verhältnis findet nun nach meiner Meinung zwischen V. 30 c bis 33 und dem nachfolgenden הֲלֹא in V. 34 statt. Der Dichter hat gesagt: „wenn Israel jetzt so ganz anders, wie wir der früheren Zeit angehörige Israeliten, von Jahve den Heiden wehrlos zur Züchtigung ausgeliefert ist, so kommt das nicht von seiner Gleichgültigkeit oder Schwäche, sondern davon, daß diese Generation zu einer ganz sodomischen entartet ist“ (V. 32. 33), und fährt nun fort: „Denn ich weiß aufs gewisseste, daß Jahve seiner Zeit seinem wirklichen Volke, seinen Knechten mitleidig beispringen und Recht verschaffen wird.“ Mit הֲלֹא „oder nicht?“, dem ein aussagendes „denn“ entsprechen würde, weist der Dichter also auf die absolute Gewißheit hin, daß Jahve sein Volk, seine Diener nicht im Stiche lassen wird, und bezeichnet sie als eine solche, in welcher seine frühere Aussage als Konsequenz mitgesetzt ist, nämlich daß die von Jave ausgelieferte Generation nicht sein Volk, seine Knechte. sondern nur eine entartete, ihm entfremdete Gesellschaft sein könne. An ihnen selber allein hat es gelegen, daß Jahve sie preisgegeben hat, wie sich dann besonders deutlich zeigen soll, wenn die Rücksicht auf die unschuldig mit ihnen Leidenden ihn veranlassen wird, hervorzutreten und so zu sprechen, wie V. 37 ff. gesagt wird.

Nicht mit rettender That beginnt er einzugreifen, sondern nur erst im Worte bezeugt er, daß er Israels Unglück gesehen habe; und dieses Wort ist billig ein überführendes für das durch eigene Schuld unglücklich gewordene Geschlecht, obwohl es den

Gläubigen und Frommen als Anfang der Rettung gelten wird, daß der Gott wieder redet, auf dessen, wenn auch verborgene Gegenwart sie vertraut haben. Ihnen ist es eine Bestätigung ihres Verhaltens, wenn sie Jahve auf das sündige Geschlecht, unter dem sie leben, hinweisend fragen hören: „wo denn nun die von jenen erwählten Götter seien, der Fels, auf den sie sich zu gründen und an dem sie Halt zu finden glaubten; wenn sie wären, was jene wähnten, so müßten sie doch, wenn irgend wann, jetzt aus ihrer Ruhe aufstehen und bewirken, daß für das vom Wetter des Unglückes von allen Seiten betroffene Israel eine Bergung zuwege komme. An ihrem Willen könne es doch nicht liegen, der durch so viel Opfer und Gaben gewonnen worden sei" (V. 38). Diese Rede ist im Grunde nichts als der Vordersatz zu dem, was Jahve V. 39 sagt, und kann so umschrieben werden: „weil sich nun zur Genüge gezeigt und ihr es übel genug empfunden habt, daß es mit euren Göttern nichts ist, und daß ihr von dort keine Wendung des Geschickes zu erwarten habt, so sehet jetzt ein, daß ich es bin u. s. w." Es ist nämlich עַתָּה, da es sich um den Gegensatz zweier Zeiten in der religiösen Erkenntnis Israels handelt, nicht logisch, sondern zeitlich zu verstehen. Nachdem die bisherigen Thatsachen gezeigt haben, daß es mit jenen Göttern nichts ist, obwohl Israel an ihnen rechte Götter zu haben glaubte, werden von nun an andere geschehen, welche zeigen, was Israel an Jahve hat und haben kann, und da möge Israel jetzt die Augen aufmachen und sehen, was sich zu sehen gibt. Das ist nun in V. 39 in der Weise ausgesagt, daß zuerst das Subjekt, um dessen Sein es sich handelt, in seiner Ausschließlichkeit besonders näher bestimmt wird, und dann erst das Prädikat eine besonders reiche Ausführung erhält, so daß das Zeilenmaß hier über sein gewöhnliches Niveau emporsteigt. Die Einrichtung der Rede hindert mich nämlich, das הוּא in V. 39a für einen selbständigen Prädikatsbegriff anzusehen, wie die Ausleger bisher gethan haben, es ist mir lediglich ein andeutender, vorweisender Vertreter des erst nachfolgenden Prädikats. Denn wenn es nicht heißt אֲנִי הוּא, sondern אֲנִי אֲנִי הוּא, so liegt das Gewicht hier nicht auf הוּא, sondern so sehr auf dem אֲנִי, daß das הוּא nichts weiter an Kraft mehr übrig behält, als die Bedeutung eines

bloßen Zeichens, daß überhaupt von dem Subjekte אֲנִי etwas prädiziert werden wird; dagegen verlangt die betonte Verdoppelung des אֲנִי eine Erklärung, wie sie gemeint sei. Daher folgt diese in dem Satze: „und sonst kein Gott neben mir", welcher demnach sagt: ich und wieder ich und immer ich, ohne daß neben mir ein anderer gefunden würde, von dem das gleiche Prädikat gilt, welches, durch הוּא vorangedeutet, nun in אֲנִי אָמִית וַאֲחַיֶּה zunächst im allgemeinen aufgestellt wird. Und wie in V. 39a das הוּא erschien, obwohl es noch ohne konkreten Inhalt als bloße Antizipation keinen Ton hatte, so erscheint in dem Satze, wo es die Aussprache seines Inhaltes findet, auch das אֲנִי als Rekapitulation der inzwischen geschehenen Entfaltung des Subjektsbegriffes wieder, so daß V. 39c die Klammer bildet zwischen zwei Distichen, in deren erstem das Subjekt und in deren zweitem das Prädikat eines Satzes, welchen V. 39c voll aussagt, entfaltet ist. Denn daß es im zweiten sich nicht um das Subjekt, sondern um das Prädikat handelt, zeigt das Fehlen von אֲנִי vor מָחַצְתִּי, welches einen temporalen Vordersatz zu dem folgenden Imperfekt bildet. „Ich, nämlich ich allein unter den Göttern, vollbringe beides, Töten und Wiederlebendigmachen, während andere wohl durch ihre Ohnmacht und Gleichgültigkeit töten können; nachdem ich zerschmettert habe, da bin ich es, der die Heilung beschafft, indem sonst keiner ist, der einen Menschen oder ein Volk aus meiner zerschmetternden Hand herausreißen könnte!" Denn in seiner Unterordnung unter מָחַצְתִּי und in seiner Nebenordnung zu אֲנִי אֲחַיֶּה kann der letzte Satz V. 39e nur so verstanden werden, daß er sagt: „aus meiner züchtigenden Hand kann niemand erretten, außer denn ich selber wieder". Das ist also das Prädikat, nach vollzogener Züchtigung wieder in Liebe herstellen, und zwar so, daß sonst keine Wiederherstellung überhaupt stattfände, wenn es nicht der Züchtigende selber in unbegrenzter Macht und in freiem Erbarmen thäte; und dieses Prädikat wird von dem Subjekte Jahve ausgesagt, so zwar, daß das Subjekt als das einzige charakterisiert ist, von dem unter den Göttern solches prädiziert werden kann.

Das ist demnach die Erkenntnis, die Israel, das bisher thörichte Volk, jetzt gewinnen kann und soll, daß nicht bloß Jahve

es ist, der allein solches Unglück verhängt hat, sondern daß auch er allein es ist, bei dem die Hilfe dagegen zu finden und von dem sie zu erwarten ist. Weshalb aber von jetzt an diese Erkenntnis aufgehen kann, sagt der mit כִּי angeknüpfte folgende Teil der Rede. Man sollte erwarten, es würde gesagt werden: „denn ich werde sofort durch Werke der Wiederherstellung thatsächlich mich als solchen Gott erweisen, werde die Israel verderbenden Feinde zerschmettern und mein verwundetes und ermordetes Volk zu gesundem Leben wiedererwecken“; aber statt dessen folgt nur die Versicherung, daß durch einen Eidschwur Jahve sich verpflichte, das und das zu thun (V. 40), denn אֶשָּׂא und וְאָמַרְתִּי sind Präsentia. Einen Eidschwur leistet man, wo ein Schein gegen die Wahrheit beseitigt werden soll. Die Dinge haben also noch und können noch eine Zeitlang den Schein haben, als werde es so weiter gehen, obwohl Jahve selber geredet und die Gegenwart (עַתָּה V. 39) als den Anfang einer neuen Zeit bezeichnet hat, durch die jene Erkenntnis V. 39 geweckt werde. Gleichwohl schwört er, daß sie Thaten bringen werde, die solche Erkenntnis bewahrheiten, und gibt diesen Eidschwur seinem Volke als tröstliches Gegengewicht gegen den trüben Schein der Dinge um sie her. Er wird also auf einen bestimmten Zeitpunkt hin warten und erst, wenn gewisse Bedingungen erfüllt sind, zum Handeln schreiten. Dieses Warten ist kein Unrecht gegen seine Frommen, denn er ermöglicht ihnen die Geduld durch diese seine Rede und seinen Eidschwur; für das Volk als Ganzes aber ist es eine in der göttlichen Gerechtigkeit begründete Pädagogie, daß er ihnen eine Frist zur Besinnung und Umkehr setzt, wo sie die Folgen ihrer Sünde noch tragen müssen, aber durch Jahves Wort überführt sind, daß ihr Unglück die von ihm verordnete Folge ihrer Sünde sei, und wo durch Jahves Eidschwur der Glaube begründet ist, daß er es dem bußfertigen Sünder wenden werde. Da können sie sich von der Sünde zu Jahve bekehren und, indem sie in Geduld ihren Glauben an sein Wort bewähren, die Gerechtigkeit erzeigen, welche der Errettung wert ist und die Hasser und Feinde zu strafbaren Ungerechten stempelt. Denn das ist das Andere, was durch solche Frist erreicht wird, daß durch Israels Bekehrung seine Hasser und Dränger, die durch Israels Sünde zu Straf-

richtern und Exekutoren im Auftrage Jahves geworden waren (V. 31), in der Fortsetzung ihres Hasses und ihrer Feindschaft sich an Jahve selber frevelnd versündigen und eine Schuld kontrahieren, die von ihnen, wenn das Maß voll ist, eingefordert werden kann.

Oder ist diese Reflexion dem Dichter fremd? Jahve schwört, er werde dann Rache vergelten seinen Drängern und seinen Hassern mit blutigem Schlage bezahlen, wenn die Zeit bis dahin vorgerückt sei, daß er den Blitz, die blitzende Schneide seines Schwertes gewetzt habe. Da haben wir das Bild eines Helden, der einem Heere, das in seiner Bedrängnis keinen andern Helfer fand, sein Zuhilfekommen zugeschworen hat. Aber er läßt warten, denn billig setzt er seine Waffen in stand, namentlich muß das Schwert erst scharf genug geschliffen sein, damit er entscheidende Schläge führen und wirksame Hilfe bringen könne, ehe er wirklich sein Haus verläßt und auf den Kampfplatz eilt. Was soll das bedeuten, wenn nicht, daß Jahve, mit dem Willen zu helfen, doch noch wartet, bis die rechte Zeit gekommen, bis die Rettung Israels als Rettung des Gerechten, die Zerschmetterung seiner Feinde als Strafe der Übelthäter gegen Jahve von ihm ins Werk gesetzt werden, sein Thun als das Thun des gerechten Weltrichters erscheinen kann? Man vergleiche die Schilderung solcher Wartezeit Jes. 18, 4—6 und in anderer Weise 30, 18—33. Jedenfalls bestätigt V. 41ᵇ diese Deutung. Nur nicht in der bisherigen Auffassung, welche es Knobel abgenötigt hat, מִשְׁפָּט frischweg mit „Strafe" zu übersetzen, obwohl man die Strafe nicht mit der Hand anfaßt, sondern einer sie dadurch zu fühlen bekommt, daß die Hand eines anderen auf ihn niederfällt, und welche Kamphausen bewegt, ein Herausfallen aus dem Bilde in eigentliche Sprache zu statuieren und מִשְׁפָּט für „Strafmittel" zu nehmen. Aber der Parallelismus verlangt gar keinen Ausdruck wie „Wetter" (so Schultz) als Synonym von „Blitz" in der ersten Zeile, denn „das Wetzen des Schwertes" ist der Hauptbegriff der ersten Zeile, und der Parallelismus verlangt nur, daß diesem ein anderes Bild an die Seite trete, welches in gleicher Weise das begründete Zögern mit rettenden Thaten veranschaulicht. Der Held kann zögern, weil die Schneide seines Schwertes noch nicht die rechte

Schärfe hat, die er ihm zu geben wünscht; und nach Ez. 21, 24—27 kann der Kriegsfürst, welcher sein Schwert gegen einen Feind führen möchte, auf dem Wege zögernd stehen bleiben, weil er erst durchs Los der Wahrsagung erfahren will, welcher Weg der günstige, und für welchen jetzt der günstige Zeitpunkt sei. Erst wenn er ein bestimmtes Los in seine Hand bekommen hat, rückt er vor. Da nun לָכַד, אָחַז die hebräischen termini für den Fall des Loses sind (vgl. z. B. Num. 31, 30), so haben wir hier neben dem Bilde eines sein Schwert noch schleifenden Helden das entsprechende von dem noch in dem Becher oder der Urne nach dem günstigen Lose greifenden, so nach dem günstigen Zeitpunkte seines Unternehmens fragenden. Wenn Nebukadnezar das Los „Jerusalem" in seine Rechte bekommen hat, so rückt er auf dem Wege vor, welcher zu dieser Stadt führt; wenn Jahves Hand, was bis jetzt noch nicht der Fall gewesen ist, demnächst das Los מִשְׁפָּט mit seiner Hand erfaßt, so wird er angreifen und ins Werk setzen, wozu er sein Schwert schleift. Denn als Gott kann er nicht das Los „Glück" oder „Unglück" abwarten oder erhaschen, sondern nur das Los „Recht" oder „Unrecht", mit anderen Worten: in der Ausführung seines beschworenen Liebesratschlusses, seiner Verheißung, läßt er sich nicht dadurch bestimmen, ob eine von ihm unabhängige Konjunktur das Gelingen möglich oder unmöglich macht, sondern dadurch, daß sein Rettungswerk zugleich Bethätigung seiner selbst als des Rechtshortes sei; er verspart es also auf die Zeit, wo es sich als Rettung des Gerechten, als Rettung seiner Getreuen und als Vernichtung des Frevlers, als verdiente Bestrafung seiner Verächter und Hasser erweisen kann.

Ich glaube es hinreichend gerechtfertigt zu haben, daß ich den Sinn des Zeitverflusses zwischen dem Schwure, durch welchen Jahve seinem Volke dereinst Hilfe verspricht, und zwischen der Ausführung desselben so deutete, wie ich that, und glaube damit auch den Dichter gerechtfertigt zu haben, wenn er nun diejenigen als צָרַי von Jahve benannt werden läßt, die er zuvor צָרֵימוֹ nannte (V. 27 b), zumal da sowohl in V. 27, als auch in V. 41. 42 das unbestimmte אוֹיֵב damit wechselt, welches den bezeichnet, der für beide, Jahve wie Israel, Feind und Hasser ist. Daß übrigens

die Vergeltung als ein mörderischer Sieg in V. 42 beschrieben wird, ist dem Bilde des sein Schwert wetzenden und das Los schüttelnden Helden in V. 41[ab] gemäß, und daß der Dichter unter diesem Bilde die Errettung denkt, ist historisch und psychologisch dadurch veranlaßt, daß nach V. 30. 31 der Dichter eine Zeit fixiert, in welcher Israel vor der brutalen Gewalt feindlicher Despoten sich in widerstandsloser Feigheit verkroch. V. 42[cd] ist eine die Ruhe der Rede durch sanftere Schwingung der Zeilen vorbereitendes Distich, welches sich wie ein Anhängsel zu אַשְׁכִּיר מִדָּם und an תֹּאכַל בָּשָׂר anschmiegt, und zwar sind die beiden regierten Nomina Repräsentanten eines Gegensatzes wie der zwischen Kriegsvolk und Führer; als letzterer erscheint nur einer, „das behaarte Haupt" (vgl. קָדְקֹד שֵׂעָר Ps. 68, 22); ihm gegenüber steht das Kriegsvolk, welches dem Schwerte so zum Fraße wird, daß ein Teil an seinen Verwundungen auf dem Schlachtfelde sofort stirbt (חָלָל), ein anderer, durch seine Verwundungen an der Flucht gehindert, in die Sklaverei abgeführt wird (שִׁבְיָה).

Damit erreicht der Schwur (V. 40 ff.) und weiter die ganze Rede Jahves (V. 37 ff.) ihr Ende. Der konkrete Bilder liebenden dichterischen Phantasie entspricht es, daß nur die blutige Niederlage der feindlichen Gewalt bestimmt ausgesagt wird; denn die Gestalt einer solchen war in der vom Dichter gesetzten gegenwärtigen Not für den allgemeinen Gedanken der Rettung gegeben. Aber worin weiter die versprochene Heilung des tödlich verwundeten Gottesvolkes bestehe und wie sie sich vollziehen werde (V. 39), sagt der Dichter nicht. Er schließt mit dem Blicke auf das Bild eines durch sein Kommen die verlorene Sache gegen den überlegenen Feind sieghaft entscheidenden Kriegshelden, eines den Triumphzug über gewonnene Schlacht antretenden Siegers, welches er seinen Zuhörern von Jahve entworfen hat. Das muß man im Auge behalten, um den Abschluß des ganzen Gedichtes recht zu verstehen. Daß er die heidnischen Nationen anredet, welche Zuschauer des Elendes Israels gewesen sind und zu der eben bezeichneten Zeit auch Zeugen des gewaltigen Sieges gewesen sein werden, den Jahve für sein Volk über dessen Hasser erstritten, hat für uns, die wir den Dichter überhaupt zu der ganzen Menschenwelt haben reden hören, so wenig Befremdliches, daß für uns jede Beziehung von

גּוֹיִם auf die israelitischen Stämme (s. z. B. Ewald), schon an sich bedenklich, als unmöglich ausgeschlossen ist. Wenn man nun aber dasselbe von den heidnischen Völkern versteht, welche Zuschauer der hier besprochenen Geschichte Israels sind, so liegt es am nächsten, unter עַמּוֹ den naturgemäßen Gegensatz, also Israel, und עַמּוֹ demnach als Objektsakkusativ zu verstehen; freilich will dazu das Verb nicht wohl passen, indem הַרְנִין nur heißt: 1) in Jubel ausbrechen, sei es absolut gesetzt wie Ps. 32, 11 oder mit לְ dessen, dem man entgegenjubelt (Ps. 81, 2), eine Bedeutung, die sich mit der akkusativischen Fassung von עַמּוֹ nicht verträgt; oder 2) in Jubel versetzen, mit Jubel erfüllen, mit Akkusativ des Gegenstandes (Hiob 29, 13), des Gebietes, das mit Jubel erfüllt wird (Ps. 65, 9). Es läßt sich aber nicht wohl einsehen, weshalb die heidnischen Völker als Mittelspersonen eintreten sollen, um das trauernde Israel nun in Jubel zu versetzen. Um zu helfen, hat man (s. z. B. Knobel, Kamphausen) behauptet, הַרְנִין sei gleich רַנֵּן, welches mit dem Akkusativ konstruiert allerdings bedeutet „jemanden oder etwas zum Inhalte eines Jubelliedes machen". Aber abgesehen von der Unerweislichkeit solcher Verwechselung stößt mich hierbei das Bedenken, daß der Dichter, der die Welt zum Lobe Jahves bewegen will (V. 3), die Heiden zum Lobpreise Israels auffordern soll, zumal da gar nicht folgt, was Israel Großes sei oder gethan habe, sondern was Jahve gethan hat, und auch das andere, daß bei der Betonung des Wortes עַם und nicht des Suffixes für den Satz mit כִּי nicht sowohl Jahve, als vielmehr sein Volk das natürlich zu ergänzende Subjekt sein würde. Das um so mehr, als in V. 43 b עֲבָדָיו nicht zu עַמּוֹ, sondern zu צָרָיו die Parallele ist und von des Volkes עֲבָדִים und צָרִים ebenso gut geredet werden kann wie von seiner אַדְמָה. Allen diesen Bedenken entgeht v. Hofmann, wenn er (zu Röm. 15, 10) עַמּוֹ, das als Objektsakkusativ so anstößig ist, als Apposition zu גּוֹיִם faßt und erklärt: „ihr Völker, ihr Heiden, die ihr im Gegensatz zu den Feinden Jahves sein Volk seid". Indessen, da bisher עַמּוֹ (s. V. 36) das Volk der göttlichen Erwählung im Gegensatz zu anderen bezeichnet hat, so wäre es irreführend, wenn der Dichter diesen Namen auf einmal irgend welchen heidnischen Völkern beilegte, ohne daß das Verhältnis dieses Gottesvolkes zu dem berufsmäßigen näher bestimmt

würde, zumal dieses am Schlusse dieses selben Satzes wiedererscheint, als gäbe es kein anderes neben ihm; ich meine עַמּוֹ könne in V. 43 a nur wie in V. 43 d gedacht sein. Sodann sehe ich keine Vermittelung bei unserem Dichter für den hier auftretenden Gedanken, daß es Völker gäbe, welche Jahve Volk seien; denn der Gegensatz zu „Feinden Jahves" und „Hassern desselben" bestimmt sich nicht als „Jahves Volk", sondern begreift überhaupt die, welche Jahve sein lassen, was er ist, und ihn sein Werk treiben lassen, wie er will. Endlich sehe ich nicht ein, weshalb die Heiden allein aufgefordert werden, zu jubeln, und nicht das Volk, dem Jahves Thaten und Siege zunächst gelten; natürlicher wäre doch, die Aufforderung gewesen, sich mit dem Volke Jahves über seine Rettung zu freuen.

Man wird wohl einsehen, daß sich mit der masorethischen Fassung von עמו nichts anfangen läßt, und geneigt sein, vor ihr der wahrscheinlich älteren der jetzt allerdings durch Verdoppelung und sonstige Zusätze entstellten Septuagintaübersetzung den Vorzug zu geben, welche hier urspünglich *ἅμα αὐτῷ* übersetzte, also עִמּוֹ aussprach. Das ist nämlich nicht, wie im jetzigen Septuagintatexte so viel wie *μετὰ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ*, sondern „zugleich mit ihm", dem Jahve. Denn Jahve ist wie ein Kriegsheld aufgetreten, der beim Beginn des Kampfes יָרִיעַ אַף יַצְרִיחַ (Jes. 42, 13); dann ist die Rede gewesen von dem gewaltigen Wüten seines Schwertes, dem nicht bloß das feindliche Heer, sondern auch der Fürst desselben erlegen ist. Da steht er natürlicherweise als der Triumphierende vor dem Auge des Dichters, als der, welcher nun Triumphgeschrei und Jubel erhebt, daß er die Seinigen wiedergewonnen und dem Feinde entrissen hat, und es ist ein naturgemäßer Fortschritt, wenn die heidnischen Völker, die von ferne zuschauen, ihm zu erkennen geben sollen, daß sie sich seines Sieges gerade so freuen wie er und mit ihm in Freudengeschrei ausbrechen. Das folgende כִּי ist nun das quod des Objektssatzes, so zwar, daß aus dem zu bejubelnden Siege die Bedeutung desselben herausgehoben wird, welche geeignet ist, die Heiden zum Einstimmen in den Jubel zu bewegen. Damit, daß Jahve solchen Sieg erfochten, geschieht nur dieses, daß er Gerechtigkeit übt gegen seine Knechte, deren Blut unschuldig vergossen ist, gegen seine Feinde, durch deren Schuld

es grundlos vergossen wurde, und gegen das Land seines Volkes, welches für seine Befleckung durch das unschuldig vergossene Blut seiner Kinder die Sühne heischte und bisher nicht erlangt hatte, welche nach Num. 35, 33 darin besteht, daß das Blut der Mörder in entsprechender Vergeltung wiedervergossen wird. Da nämlich die Apposition אַדְמָתוֹ עַמּוֹ, namentlich in dieser Folge, etwas sehr Hartes und Unschönes hat, da כִּפֶּר meines Wissens nie ein persönliches Objekt im Akkusativ bei sich hat, da offenbar die letzte Zeile nichts Neues, sondern nur das zusammenfassende Resultat der beiden vorhergehenden bezeichnet, so zweifle ich für meine Person nicht daran, daß die von Sam. LXX und Vulg. bezeugte Lesart אַדְמַת עַמּוֹ „das Land seines Volkes“ vor der masorethischen den Vorzug verdient.

Durch diese Aussage der drei letzten Zeilen ist Jahves vorher als mörderischer Sieg geschildertes Werk dem in V. 41 vorbereiteten und angedeuteten Gedanken gemäß nunmehr als ein Werk der Treue und Lauterkeit des Rechtshortes, des Gottes der Gerechtigkeit charakterisiert. In diesem Lichte, welches der Dichter durch sein ganzes Gedicht angezündet hat, betrachtet, können die heidnischen Völker ihm ihr volle Sympathie zuwenden und mit Jahve jubeln und triumphieren. Und der Dichter fordert sie in ihrem eigenen Interesse dazu auf, sofern es nur ihr eigenes Heil sein kann, wenn sie durch die nunmehr vollendete Offenbarung der Treue Jahves in seinem Walten über Israel sich bestimmen lassen, entgegen der natürlichen Sympathie, mit den heidnischen Drängern Israels die Errettung des letzteren durch die Vernichtung jener als ein Werk göttlicher Gerechtigkeit freudig zu verherrlichen. Sie fallen damit dem Rechte zu; denn, wie wir den Dichter schon V. 41 verstanden haben, zu jener Zeit wird das Volk Israel, wie er V. 43 voraussetzt, überhaupt zusammenfallen mit den treuen Knechten Jahves und Israels Feinde mit den Feinden Jahves.

Mit diesem Tetrastich schließt der dritte V. 28 beginnende Teil des Gedichtes und dieses selber, dem Eingange V. 1—3 entsprechend, ab. Der Dichter sagt hier mit Beziehung auf die zunächst bevorstehende Strafzukunft, welche der zweite Teil zuletzt aufrollte, daß solche kommen müsse, weil das Volk dermalen der Einsicht ermangele, welche es befähigen würde, dieselbe abzumindern

und abzuwehren. Denn die gegenwärtige Auslieferung Israels an das Unglück sei lediglich veranlaßt durch die sittliche Korruption dieser Generation (V. 30 c bis 33), und der eigentliche letzte, längst gefaßte Willensbeschluß Jahves gehe auf des Volkes Heil, wie sich daraus ergebe, daß der Dichter selber Brief und Siegel darüber habe, daß Jahve, wenn das Strafmaß voll geworden, in Mitleid mit den Gerechten und Frommen (V. 34—36) hervortreten und dem Volke sich selber als den alten Gott und den rechten Helfer entgegen seinen selbsterkorenen nichtigen Göttern bezeichnen (V. 37—39) und ihnen durch einen Eidschwur bezeugen werde, daß, sobald seine Zeit gekommen sei, er sein Volk mit entscheidender Machtthat erretten wolle (V. 40—42). Auch hier liegt dem Dichter wie im vorigen Teile das Gewicht auf der direkten Rede Jahves; sie umfaßt 20 Zeilen, besteht aus der Predigt V. 37—39, wobei das Dekastich sich um eine Zeile gelängt hat, und aus dem Eidschwur (V. 40—42), ebenfalls zu 10 Zeilen. Dieser Rede Jahves hält die Rede des Dichters, welche sie einführt, das Gegengewicht, aus 20 Zeilen bestehend, dem Dekastich אם לא (V. 30 c bis 35) und dem Dekastich הֲלֹא (V. 34 bis 36), so daß also der Körper dieses dritten Teiles ebenso aus 4 Dekastichen besteht, wie die beiden übrigen. Aber wie der zweite Teil eine zweizeilige Einleitung hatte, welche den Übergang vom ersten zum zweiten vermittelt (V. 15 a b), so und zu demselben Zwecke hat der dritte eine sechszeilige (V. 28—30 b); und wie das ganze Gedicht sich mit einer achtzeiligen Einleitung eröffnete (V. 1—3), so schließt es mit einer in Inhalt und Form jener entsprechenden vierzeiligen Apostrophe V. 43.

II. Inhalt, Zweck und Anlage des Gedichtes als Zeugnisse über seinen Ursprung.

Nachdem wir so den Dichter vollständig angehört und alle seine einzelnen Sätze in ihrer Verknüpfung untereinander und in ihrer Beziehung zum Ganzen verstanden haben, stellt sich folgendes einfache und einheitliche Bild vom Inhalte und Gange dieses gedankentiefen Werkes eines Meisters der Rede heraus: Jahve, der Gott Israels, ist der vollkommene Gott für alle Welt; sie soll

sich von der lobpreisenden Anerkennung desselben, welche seine offenbaren Werke fordern, nicht durch den Zustand und das Verhalten des Israels der vom Dichter gesetzten Gegenwart abhalten lassen. Nicht Jahves Mangel, sondern schnöder Treubruch gegen den Treuen, unbegreifliche Verblendung gegen den in seiner Liebe und Macht Offenbaren hat diesen Zustand zuwege gebracht, der, wie das Zeugnis der eigenen Vergangenheit Israels beweist, keineswegs der ist, den Jahve seinem Volke zugedacht und ihm zu verschaffen auch die Macht hat. Denn mitten in dem unvergleichlichen Glücke, mit welchem Jahve vordem Israel als sein Volk ausgestattet hatte, verließ es ihn in unbegreiflicher Willkür des Übermutes und Undankes, um sich anderen Göttern zuzuwenden, und zwang ihn, diese Stellung eines fremd gewordenen, abhanden gekommenen Gottes, die das Volk durch sein Verhalten ihm anwies, einzunehmen und ruhig zuzusehen, wenn Israel nun mit seinen nichtigen Götzen und seiner eigenen Kraft sich vergeblich abmühte, sein Leben gegen die üblen Folgen zu behaupten, welche die Abwendung Jahves, seines Lebensgrundes, ihm einbringen mußte. Aus dieser Thatsache erklärt sich das Unglück, welches Israel dermalen in grellem Widerspruche gegen seine herrliche Vergangenheit erfährt, und welches in den schmählichen Schlappen, die es jetzt von seinen Feinden erleidet, und in der feigen Widerstandslosigkeit, in der es gegen an sich unbedeutende Stämme und Heerscharen verharrt, erst den Anfang seiner Entwickelung genommen hat. Denn wenn Jahve auch mit Rücksicht auf seine eigene Ehre die Züchtigung nicht bis dahin ausdehnen will, daß Israel durch seine Feinde als Volk überhaupt vernichtet werde, so ist doch nach der fortgesetzten Verblendung und der hartnäckigen Befangenheit Israels in den Wegen seiner Sünde nur eine beständige Steigerung des Unglückes bis auf seine volle Höhe zu erwarten, obwohl, weil die dermalige Entartung des Volkes der Grund der Züchtigung ist, eine Wendung des Geschickes durch bußfertige Umkehr auf Grund heilsamer Selbsterkenntnis möglich wäre. Daß schließlich im Angesichte des unmittelbaren Verderbens auf immer eine solche Wendung eintreten werde, verbürgt dem Dichter der Umstand, daß die im Volke verborgene Schar von Frommen längst die Verheißung hat, Jahve werde sich, wenn die

Not aufs höchste gestiegen sei, ihrer annehmen und sich zu ihnen bekennen. Und er selber fühlt sich berufen, auf Grund ihm anvertrauter Kunde der Welt mitzuteilen, daß jene Offenbarung Jahves in ihrer überführenden und demnächstige Rettung zweifellos verbürgenden Kraft zusammen mit der vollendeten Erfahrung der Thorheit des bisherigen Weges das Volk zur Einsicht und zur heilsamen Umkehr seines Verhaltens bewegen und so die schließliche Wendung des Unglückes in Heil anbahnen werde; dieselbe werde dann als eine Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit der Erkenntnis Jahves, welche die übrige Menschenwelt aus der Geschichte Israels gewonnen hat, das Siegel aufdrücken.

Ist dieser Gedankengang und Inhalt des Gedichtes ein einheitlicher und hat die Analyse desselben im einzelnen erwiesen, wie alles in seiner Verknüpfung miteinander und jedes Einzelne je an seinem Teile dazu dient, ihm zum entsprechenden Ausdrucke zu verhelfen, so verbindet sich mit diesem Zeugnisse das andere der genau berechneten Ebenmäßigkeit des äußeren Baues und Umfanges der Rede, mag man die rein nach dem Gedankenfortschritt von mir gefundene auffallende Zeilengruppierung für zutreffend halten oder nicht, um den ohnehin ganz ohne Beweis aufgestellten Verdacht Knobels auszuschließen, daß wir in dem Gedichte die jüngere, etwas anderes bezweckende Überarbeitung einer älteren Grundlage zu erkennen hätten. Wir haben wohl Spuren von Abschreibefehlern entdeckt, aber wir konnten den ursprünglichen Text seinem Inhalte nach immer sicher genug bestimmen, um zu erkennen, daß er überall gleichmäßig mit dem Zwecke des Ganzen harmoniert habe; wir haben wohl Unklarheit und Verwirrung, namentlich in der Scheidung der redenden Personen, gefunden, aber das war nur ein Nebelgebilde der falschen Auslegung; gingen wir darauf zu, so zerfloß es, und wir fanden auch dort dieselbe sonnige Klarheit, wie überall; wir haben Sprünge wahrgenommen, aber sie rechtfertigten sich entweder psychologisch wie zwischen V. 4 und 5, zwischen V. 42 und 43, und wo wir Lücken auf Grund scheinbarer Verbindungslosigkeit im Ausdrucke hätten statuieren können, wie z. B. zwischen V. 33 und 34, da wurde diese Annahme verwehrt durch die straffeste logische Verbindung der Gedanken, welche bei bedachtsamer und

eindringender Betrachtung sich herausstellte. Überhaupt hat sich nirgends ein Ausdruck als bedeutungslos für das Ganze und nirgends der rechte Sinn eines Satzes als unsicher erwiesen, ein Umstand, welcher nicht nur für die durchgängige Ursprünglichkeit des Gedichtes in seiner gegenwärtigen Gestalt spricht, sondern mir auch ungeteilte Bewunderung für den Dichter einflößt, der mit so fester Hand die spröde Sprache zum willigen Entfaltungsmittel eines einigen großen und fruchtbaren Gedankens gemacht hat.

In ihm selber liegt also nichts, was Knobels Meinung vor dem Vorwurfe grundloser Verwegenheit sicherstellen könnte, sie müßte denn anderweitig durch etwaigen Widerspruch zwischen dem jetzigen Charakter des Gedichtes und dem früheren gerechtfertigt sein, welchen es zu der Zeit gehabt haben soll, als die Einleitung Deut. 31, 16—22 geschrieben wurde. Ob das der Fall sei, wird sich mit der Entscheidung über die Wahrheit der Meinung Kamphausens zugleich entscheiden lassen, nach welcher der Verfasser jener Einleitung unser Gedicht total falsch verstanden und infolgedessen in eine unmögliche Zeit versetzt und einem unmöglichen Autor beigelegt haben soll. Denn stimmt das Selbstzeugnis des Gedichtes mit dem Zeugnisse jener Einleitung, so fallen beide Meinungen, die auf ihre partielle und die auf ihre totale Differenz gebaute, in einem zu Boden.

Wir fragen daher jetzt nach dem Zeugnisse, welches unser Gedicht über sich selber ablegt, um es dann mit dem des Erzählers in Deut. 31, 16—22 zusammenhalten. Welche Zeit fixiert der Dichter als diejenige, über welche er zu der Welt redet? Israel befindet sich noch im Genusse des Besitzstandes, welcher ihm am Anfange seiner Volksgeschichte durch die Gottesthaten der Erlösung aus Ägypten und der Einsetzung in die thatsächliche Hegemonie und das Herrschaftsrecht über das Land der Verheißung verliehen worden war. Aber es hat den Glauben der Väter verlassen und, sein einzigartiges Verhältnis zu Jahve aufgebend, sich mit den thörichten und verächtlichen Heidenvölkerschaften seiner Umgebung auf gleiche Stufe heruntergesetzt. Damit ist die nationale Kraft und der frische Mut zu unverzagter Selbstbehauptung, welche die frühere Generation vor aller Welt zum Gegenstande der Bewunderung gemacht hatten, verschwunden und

an ihre Stelle eine Entnervung getreten, eine furchtsame Feigheit, welche trotz der überlegenen materiellen Mittel es zu keinem Widerstande gegen an sich schwache Feinde kommen läßt; vielmehr ist diesen der Kamm geschwollen, und während sie früher dem Volke Jahves nur ihren Haß entgegenzustellen hatten, dürfen sie sich jetzt jeden Übermut und jede Schädigung des Volkes erlauben, als hätten sie ein Recht darauf und als sei Israel ihnen zur Abstrafung ausgeliefert. Aber das Volk ist nicht zur Besinnung gekommen; es ist fühllos für seine Schmach, gibt sich keine Rechenschaft über ihre Ursachen, die doch alle in ihm selber liegen, sondern geht seinen verkehrten Weg weiter, so daß es gar nicht als Kind und Erbe jener früheren großen Generation, sondern wie ein untergeschobener Wechselbalg erscheint. Deshalb sieht der Dichter zunächst keine andere Zukunft vor sich, als ein stetiges Wachsen des gegenwärtigen Notstandes und eine Steigerung desselben durch den Hinzutritt neuer Kalamitäten, wie sie ein Volk ruinieren mögen. Und nur die feste Überzeugung, daß Jahve sich zu den einzelnen Frommen, welche Wesen und Beruf des Gottesvolkes in dieser Generation verborgenerweise aufrechterhalten, bekennen werde, läßt ihn hoffen, daß die vollendete Erfahrung der bösen Folgen seiner Sünde im Verein mit dieser zukünftigen Gottesoffenbarung das ganze Volk zur Einsicht bringen und eine Gesamtbekehrung wirken werde, welche in ferner Zukunft eintretend eine neue Zukunft des Heiles anbahne. Der Dichter stellt also die Gegenwart, über welche er vor seinen Zuhörern handelt, in die Mitte zwischen zwei Perioden, auf eine Höhe, von wo sich der herrliche Anfang Israels als ein abgeschlossener, die traurige nächste Zukunft Israels sich als stets wachsende Verschlimmerung des gegenwärtig schon begonnenen Übels übersehen läßt. Aber dieses Wachstum des Übels hat feste Grenzen, die ihm schon vor seinem Eintritte durch dasselbe Gesetz gezogen sind, welches dem herrlichen Anfange Israels bestimmend innewaltete, und dessen Erkenntnis den Blick des Dichters von dieser Gegenwart aus weiter trägt, auch über diese äußerste Grenze der schlimmen Zukunft hinaus in eine noch ferner liegende Region des Heiles und der Rettungen, welche als solche die rechte Fortsetzung der herrlichen Vergangenheit ist.

Lassen die Angaben über Vergangenheit und Gegenwart sich überhaupt historisch deuten, so erhellt aus ihrer Auslegung und ihrer nunmehrigen Zusammenfassung, daß der Dichter über eine Zeit redet, welche, nachdem Israel durch fortgesetzte Selbstwegwerfung an die Götter seiner heidnischen Umgebung sich selber als ein anderes Geschlecht von dem Geschlechte der Väter getrennt hat, auch ihrerseits sich als eine Zeit der Erniedrigung von der herrlichen Zeit der Väter zu trennen begonnen hat, deren Charakter durch den großen Auszug aus Ägypten und die erfolgreiche Eroberung Kanaans bestimmt war; so daß nun die Ehre Jahves durch den schon sichtbaren Widerspruch dieses zwiefachen Ergehens seines Volkes unter den Völkern, vor der Welt beeinträchtigt erscheint. Aber ist diese Gegenwart die, welche der Dichter seine eigene nennt? Daß man so fragen müsse, gibt auch Kamphausen zu; denn es kann ein Redner eine Gegenwart setzen, welche für ihn selber Vergangenheit ist, und er kann als gegenwärtig schildern, was für ihn noch Zukunft ist. Aber er verneint, daß der Dichter seine eigene Gegenwart nach der einen oder anderen Seite von der behandelten unterscheide, und er hat insofern Recht, als erstens mit nichts angedeutet ist, daß der Dichter in oder hinter den Ereignissen stehe, die er als zukünftig beschreibt, und auch nicht hinter denen, die er als gegenwärtig geschehend bezeichnet, und als zweitens der Abfall Israels von Jahve, sowie die Abnahme seines Wohlergehens mit nichts als von seiner Gegenwart aus erst zukünftig bezeichnet werden, wie die älteren Theologen wohl dem Wortlaute zum Trotze annahmen. Die Gegenwart des Redners, in welcher er so redet, wie er es durch dieses Gedicht thut, ist durchaus identisch mit der Gegenwart, die er von Vergangenheit und Zukunft aus beleuchtet.

Aber ich kann auch eine Rede entwerfen und niederschreiben, welche erst bei einem sicher vorausgesehenen, aber noch nicht gekommenen Ereignisse gesprochen oder gehört werden soll und welche dieses zum Gegenstande und zur Voraussetzung hat; es kehrt also die von Kamphausen verneinte Frage trotz des zugestandenen Rechtes seiner Verneinung in der neuen Gestalt wieder: unterscheidet der Redner die Zeit, in welcher er durch dieses Gedicht redet, also seine Gegenwart als

des Redners von seiner Gegenwart als des Menschen einer bestimmten Zeit oder von der Zeit, in der er sein sonstiges Leben und Treiben und zu dieser Rede weder Stoff noch Anlaß hatte? Und diese Frage bejahe ich nach dem in der Auslegung geführten unantastbaren Beweise mit ebenso großer Gewißheit, als Kamphausen die andere allgemeinere Frage verneint hat. Der Dichter sagt zwar nicht: ich bin der und der, habe das und das noch mit erlebt und bin so im stande, jetzt über die veränderten Verhältnisse ein vollgültiges Urteil zu fällen, sondern er setzt voraus, daß, wenn er so zu reden beginnt, wie er durch dieses Gedicht thut, seine Zuhörer wissen, daß er einer früheren Generation angehört; daß sie es verstehen, es handle sich um den Gegensatz der gegenwärtigen Generation zu einer früheren, wenn er sagt, „unserem Felsen gegenüber ist ihr Fels ein ganz nichtiger, es ist nicht mehr derselbe hier und dort", wenn er sagt: „die unsere Hasser waren, sind nun legitime Strafrichter" (V. 31); und daß sie es demnach begreiflich finden, wenn er ihnen seine Erkenntnis von Israels letzter Zukunft als eine ihm eigene, dem gegenwärtigen Geschlechte versagte und verschlossene bezeichnet, die bei ihm deponiert sei, um in ferner Zukunft sich als gültig zu erweisen (V. 34 ff.). Und da er nun ausdrücklich in der Form einer Aufforderung zum Forschen ausgesprochen hat, daß der rechte Aufschluß über den Abstand der gegenwärtigen Zeit von der früheren und über seine Ursachen, wie über die väterliche Liebe und Treue Jahves von den Vätern und alten Leuten hergeholt werden müsse, welche, obwohl noch in der Gegenwart vorhanden, doch mit ihren Sitten und Gedanken, mit ihren Thaten und der Fülle ihres Lebens der Vergangenheit angehören, so ist der Schluß ein tadelloser, daß unser Redner von seinen Zuhörern als ein solcher gekannt ist, welcher, ob zwar in der Gegenwart redend, doch die Wurzeln seines Daseins, die eigentliche That seines Lebens und das Leiden seines Erlebens in der Vergangenheit liegen hat, mag dieselbe nun bis in die Zeit zurückreichen, wo Israel erst in Kanaan einzog, oder nur mit der Zeit glücklichen Gedeihens und im ganzen treuen Jahvedienstes zusammenfallen, welche das Ergebnis der Besitzergreifung von Kanaan war. Hiernach liegt die Annahme nahe, der Redner sei einer von den Vätern, von den

alten Leuten, die, selbst treu geblieben, doch das Schwinden der Treue gegen Jahve überlebt und das Aufkommen der neuen heidnischen Moden und den Anfang ihrer schlimmen Folgen noch mit erlebt haben, und dieser Umschwung habe ihn veranlaßt und in Stand gesetzt, so zu reden, wie er in diesem Gedichte thut. Aber dieses ist nicht die einzige Möglichkeit, es gibt noch eine andere, welche aufzustellen mich die Rede selber durch ihren letzten Teil bewegt. Wenn da nämlich der Dichter auf seine Gewißheit hinweist, daß Jahve sich der Sache seiner Frommen annehmen und zu dem Behufe Zeugnis gegen die Verkehrtheit und einen Eidschwur für die bevorstehende Rettung ablegen werde, wenn alle Aussicht, dem Verderben zu entgehen, geschwunden sei, und wenn er diese Gewißheit als eine Urkunde bezeichnet, die bei ihm hinterlegt sei, um dann zur Kenntnis gebracht zu werden, wenn das vollendete Unglück die Gemüter des jetzt verblendeten Volkes für solche Kunde empfänglich gemacht habe, so kann dieses nicht eigentlich gemeint sein. Denn bei dem deutlichen Bewußtsein von der Zeitferne dieses Termines und von den bis dahin noch zukünftigen Zeitläuften, welches unser Dichter bekundet, kann er unmöglich sagen wollen, daß er, der alte, einem früheren Jahrhundert angehörige Mann, bis zu jenem Zeitpunkte zu leben gedenke, so daß er dann dem Unglücke diesen Trost spenden, vielleicht auch noch gar die Erfüllung jenes Eidschwures Jahves, der erst noch gethan werden soll, erleben und die Heiden zum Frohlocken über Jahves Sieg auffordern dürfte, wie er V. 43 thut. Vielmehr muß das seine Meinung sein, daß er nicht als mit seinem leiblichen Munde, sondern als durch dieses Gedicht redender dann zur Stelle sein, einen Trost spenden, einen Zuspruch entfalten werde, welcher dann williger Aufnahme begegne, und daß er als solcher endlich auch Gehorsam zu finden gedenke für die am Schlusse dieses Gedichtes ausgesprochene Aufforderung V. 43. Denn so müssen wir nun V. 34 ff. verstehen: „in diesem meinem Gedichte liegt, für das gegenwärtige Geschlecht unverstanden und auch nicht bestimmt, so lange es bleibt, wie es ist, wie eine Urkunde unter Siegel und Verschluß für künftige Zeiten aufbewahrt die göttlich begründete Versicherung, daß Jahve dann und dann, so und so seinen Frommen zu gute sich offenbaren

wird.“ Ist die Zeit gekommen, dann wird das unglückliche Israel bei seinem bangen Fragen nach dem, was nun weiter werden soll, zu diesem alten Zeugnisse greifen und in ihm einen tröstlichen Sinn und eine Stärkung zum Glauben finden, die es bisher nicht würdigen konnte, wie wenn von einer versiegelten Rolle die Siegel fallen und ihr Inhalt sich zu lesen gibt. Es findet darin eine Schilderung der Zustände, die dann auf die ihrigen paßt, die Vorhersagung eines göttlichen Zeugnisses, wie sie dann es bedürfen und welches der Dichter zeichnet, als ob für ihn die Zustände, auf welche es sich bezieht, gegenwärtig wären (V. 37 ff.).

Hat hiernach nun der Dichter einen Teil seiner Rede ausdrücklich als auf die Zukunft berechnet gekennzeichnet, die er nur insofern erleben kann, als dieses sein Gedicht bis dahin erhalten bleiben wird, in die er als gegenwärtiger Prediger Jahves nur eingreifen will, sofern diese seine Predigt für jene Zeit wie mitbestimmt, so auch noch gegenwärtig sein wird, so liegt in der eigentümlichen Natur des Gedichtes nichts, was einen hindern könnte, anzunehmen, daß auch in den beiden ersten Teilen desselben das vom Dichter als bekannt vorausgesetzte Hineinreichen seines Blickes und seines Zeugnisses aus einem früheren Geschlechte, dem er mit dem besten Erwerbe seines Lebens angehört hat, in die von ihm fixierte und behandelte Gegenwart eines ausgearteten Geschlechtes nicht so eigentlich vermittelt gedacht sein wolle, wie bei der zuerst behaupteten Möglichkeit. Danach nämlich hätte er als alter Mann seine Zeitgenossen und sein Geschlecht begraben und nun trotz der Gebrechlichkeit des Alters noch genug Klarheit des Geistes und Kraft zum Reden übrig behalten, um über die Verderbtheit der jetzigen Zeit zu klagen und trübe Ereignisse vorherzuverkündigen. Die Vermittlung kann auch so gedacht sein wollen, daß er nur insofern in dieser späteren Zeit gegenwärtig sei, als er diese Zeit vorhergesehen, mit dem Hinblick auf sie dieses Gedicht verfaßt habe, und daß es seiner Bestimmung gemäß auch wirklich bis auf diese Zeit erhalten und zum Vortrage gebracht worden sei. Denn war das Gedicht verfaßt mit der Bestimmung, erst zu einer späteren Zeit, als die des Dichters war, klar hervorzutreten und Ereignisse und Lagen deutlich zu beleuchten, die er nur im Geiste, aber nicht mit seinen leiblichen Augen kommen gesehen hatte, so

konnte er füglich und mußte er von diesen Ereignissen und diesen Zuständen als vorliegenden und gegenwärtigen in seiner Rede ausgehen.

Man wende gegen die Zulassung dieser zweiten Möglichkeit nicht ein, daß der Redner in diesem Falle ebenso gut hätte ausdrücklich angeben müssen, daß er für eine überhaupt zukünftige Zeit rede, wie er V. 34. 35 ausdrücklich sagt, daß das Folgende, obwohl schon jetzt von ihm klar erkannt, erst für die ferne zukünftige Zeit Geltung haben werden und für die dann Lebenden zu vollem Verständnisse aufgespart sei. Denn wir haben ihn auch das uns keineswegs Selbstverständliche voraussetzen sehen, daß seine Zuhörer ihn als einen Zeugen aus der herrlichen Vergangenheit Israels kennen, welcher in die Gegenwart hereingetreten ist, um sie richtig würdigen zu lehren, ohne daß er ihnen ausdrücklich gesagt hat: ich bin der und der, in jener Zeit heimisch und in dieser wie ein Fremder. Wir müssen uns erinnern, daß wir dieses Gedicht bisher untersuchten, wie ein Buch, von dem wir Titel und Vorrede weggeschnitten haben, und daß es als Gedicht den Schranken und Gesetzen der alltäglichen Rede und Erzählung nicht untersteht. Der Dichter hat die Freiheit, ein Verhältnis zwischen sich und seinen Zuhörern, welche er anredet, zu fingieren, das in der empirischen Wirklichkeit nicht vorhanden ist, und aus ihm heraus seine Rede zu gestalten, weil unter seiner Voraussetzung seine Gedanken den effektvollsten und entsprechendsten Ausdruck finden.

Man verzeihe es mir, wenn ich dieses an einem nüchternen Beispiele aus der Poesie der Neuzeit klar zu machen suche. Wenn Voß eins seiner Lieder anhebt: „Kinder, sammelt mit Gesang der Kartoffeln Überschwang“ u. s. w., so hat er gewiß vor seinem Schreibtische gesessen, aber nicht inmitten seiner Kinder auf dem Acker den Spaten gehandhabt, als er so redete; und doch redet er, wie wenn dieses der Fall wäre, und hat mit der auch sonst historisch nachweisbaren Absicht so geredet, daß seine Worte wirklich bei der Arbeit gesungen werden sollen. Er fingiert jenes Verhältnis zwischen sich als Vater und seinen Hörern als Kindern, ohne es erst durch eine Erzählung als historisch bestehend nachzuweisen, und so gut wie er so redet, ohne räumlich auf dem Erntefelde zu sein, so gut konnte er es auch, ohne daß die Erntezeit schon zeitliche

Gegenwart gewesen wäre. Er konnte es seinem Publikum überlassen, von seinem Liede zu rechter Zeit die rechte Anwendung zu machen, wenn sie Lust hatten. Denn freilich paßte sein Lied nicht auf jede Ernte, sondern nur auf einen reichen Herbst, und es hatte einen bestimmten Anlaß, den wir aber aus ihm selber nicht entnehmen können, wohl aber aus der Überschrift „Die Kartoffelernte 1794" (vgl. Voß, Musenalmanach für 1799, S. 51). Die Ernte dieses Jahres hat ihn also veranlaßt, über die Bedeutung und den Reichtum dieser einen „göttlichen" Frucht in seiner bäuerlichen Weise so zu frohlocken.

Wir fragen deshalb weiter nach dem formellen Charakter der Rede unseres Dichters, um uns zu überzeugen, wie er sein Gedicht gemeint habe. Da fingiert er nun, daß die ganze Welt, Israel eingeschlossen, ihm zuhöre, und zwar in einem Zeitpunkte, wo, wie ich zeigte, die Wendung der Geschichte Israels in Kanaan den Schein eines gegründeten Widerspruches gegen die Ehre Jahves zu erzeugen begonnen hat; er fingiert weiter, daß er selber mit dieser seiner Rede die Aufgabe eines Anwaltes der Ehre Jahves der Welt zum Heil zu führen habe, und zwar so, daß neben ihm, dem Vertreter Jahves, dasjenige Israel steht, dessen Verhalten und Ergehen Anlaß gibt, die Ehre Jahves zu bezweifeln; demgemäß weist er nun in einer an die Welt, vorzüglich die außerisraelitische Menschheit gerichteten Rede aus der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft Israels nach, wie Jahves ewige Treue und Liebe überall dieselbe sei und ihn als den vollkommenen Gott empfehle, und wie jener Schein nur ein Reflex der Schuld Israels, seiner grundlosen Untreue und Undankbarkeit sei. Und doch dürfen wir als gewiß annehmen, daß der Dichter mit seinem Gedichte nur die vom Zweifel bedrohten Frommen seines Volkes zunächst hat trösten und ihren Glauben hat kräftigen wollen, und daß er es seinem eigenen Volke zur Fortpflanzung übergeben hat, damit es davon zu passender Zeit den passenden Gebrauch mache, wenn es Lust habe. Jedenfalls hören sie dann wie gegenwärtig die Stimme eines Zeugen der Vergangenheit, der längst gestorben ist. Unter diesen Umständen läßt sich aus dem Gedichte selber durchaus nicht mit Bestimmtheit entscheiden, ob das auch zur Fiktion gehört oder nicht, daß der Dichter von der Gegenwart redet, als

von einer solchen, die hinter seiner eigenen Zeit als eine scharf geschiedene andere und spätere liegt; ob er entweder wirklich als ein hochbetagter noch lebender Mann durch die neuen Sitten und Zustände, die ihn umgaben, so zu reden veranlaßt worden ist, oder ob er mit dem Leibe ein Kind der Gegenwart, seiner inneren Artung nach der früheren Zeit angehört und demgemäß redet, oder endlich, ob die Voraussicht dieser Gegenwart das Gedicht erzeugt hat, welches redet, als ob ihr Verfasser aus der Vergangenheit noch in sie herübergekommen sei. Nur so viel läßt sich aus dem gewählten formellen Charakter der Rede, welcher ja überall, wo echte Dichtung redet, seinen Grund im Gemüte hat, schließen, daß der Dichter sich an die Welt wendet, weil er bei seinem Volke kein wirksames Gehör findet, weil seine Gemütsbewegung von seiner Umgebung nicht verstanden wird, weil seine Gedanken und sein Wissen um den Ratschluß und die Wege der Liebe Jahves die eines Vereinsamten sind, und daß er doch reden muß, weil ihm das Herz voll ist, und weil, was jetzt als rätselhafte und unverständliche Rede durch den Mund und das Ohr seines Volkes geht, dereinst als rechte Gottesweisheit und als zucht- und trostreiche Wahrheit durch die Thatsachen erwiesen werden und an dem bußfertigen Volke sich bewähren wird. Aber auch dieser psychologisch erlaubte Schluß ermangelt immer noch der Bestimmtheit, indem der Dichter ebenso gut so reden kann, wenn er wirklich innerhalb der bösen Generation als ein einsamer Fremder dasteht, der das Glaubensleben der Väter führt, welches den Kindern abhanden gekommen ist, wie auch dann, wenn er über eine noch zukünftige Zeit, wie über eine gegenwärtige redet, die nur ihm offen liegt, seinen Zeitgenossen aber verschleiert ist; wenn sein von der wirklichen Gegenwart abgewendeter Blick wie der eines einsamen Wanderers über die öden Zeitstrecken hinstreift, welche seiner wirklichen Gegenwart folgen werden.

Wir müssen also sagen, daß sich wohl im allgemeinen die Veranlassung dieses Gedichtes erraten lasse, daß es selbst aber einen den Zeitgenossen des Dichters bekannten Anlaß voraussetze von solcher konkreter historischer Bestimmtheit, daß der Leser ohne hinzutretende unabhängige Kunde und Angabe über seine Entstehung in beständiger Unsicherheit bleiben müßte, und wir be-

grüßen es als ein dankbar anzuerkennendes günstiges Geschick, daß uns eine eigene Einleitung hohen Alters erhalten worden ist, welche uns die Entstehungsgeschichte dieses Liedes erzählen will.

III. Die Einleitung zu dem Gedichte Deut. 31, 16—22.

Hören wir daher diese an und zwar zunächst, was sie über Inhalt und Zweck des Gedichtes zu erkennen gibt, um zu sehen, ob das Resultat mit dem übereinstimme, was sich uns im allgemeinen aus der selbständigen Betrachtung des Gedichtes ergeben hat. Denn erst dann werden wir der Einleitung auch in ihren anderen Nachrichten den Wert beilegen dürfen, den *Kamphausen* ihr völlig, *Knobel* und *Ewald* ihr zum Teil abgesprochen haben. Das Gedicht soll reden, wie es redet, zunächst *in einer Zeit* und *über eine Lage* der Dinge, wie sie Deut. 31, 16—19 beschrieben wird. Mose liegt längst begraben, Israel hat Götter fremder Völker in seine Mitte neben Jahve aufgenommen und ihnen eine Liebe und Verehrung zugewendet, auf die Jahve allein das Recht hatte; hat dann weiter Jahve überhaupt fahren lassen und das durch göttliches Gesetz geordnete Verhältnis der Zugehörigkeit zu ihm, als seines ihm ausschließlich gehörenden Volks seinerseits thatsächlich aufgehoben (V. 16). Infolgedessen ist Jahves Zorn entbrannt und hat nun auch er seinerseits Israel los- und sich selbst überlassen, und zwar so, daß er sein Angesicht verhüllte und für das Volk unerreichbar und unfindbar wurde. Nunmehr ist dasselbe eine leichte Beute aller Feinde geworden und das Ziel für allerlei böse Unglücksstürme, und diese Erfahrung erweckt den Gedanken in Israel, daß sein Gott ihm überhaupt den Rücken zugekehrt und, sei es aus Tücke oder aus Ohnmacht, bei all seinem Leiden und Thun nicht mehr wirksam gegenwärtig sei (V. 17), während er doch in Wahrheit da ist und nur, weil er mit direkten Kundgebungen zurückhält, es aussieht, als ob er nicht da sei und in Israels Geschichte bestimmend walte (denn so ist der Gegensatz zu verstehen, welchen וְאָנֹכִי הַסְתֵּר אַסְתִּיר ausdrückt); und dieses auch nur wieder, weil Israels Hinwendung zu fremden Göttern (פָּנָה), sich mit der natürlichen Folge strafen mußte, daß es Jahves Angesicht sich nicht zugekehrt fand, wenn es nun seiner Hilfe be-

durfte (V. 18). Diese Charakterisierung der Zeit, in welche das Gedicht eingreifen soll, stimmt offenbar vollständig mit demjenigen Bilde, welches wir von der im Gedichte behandelten Gegenwart gewonnen haben; sie ist nur allgemeiner gehalten und spricht nur ihren Kern aus, nämlich die einander entsprechenden Verschiebungen des Verhältnisses Israels zu Jahve und des Jahves zu Israel, ohne der heidnischen Feinde zu gedenken, welche im Gedichte selber neben anderen bestimmten Nöten im Vordergrunde stehen. Damit hängt es auch zusammen, daß hier die ganze Zeit des Unglückes als eine einheitliche allgemein beschrieben ist (s. בַּיּוֹם הַהוּא) während das Gedicht sie als eine Entwickelung durch verschiedene Stufen und Grade faßte, die es einander notwendig folgen sah, obwohl es selbst schon in eine der ersten Entwickelungsstufen, in den erst gelegten Anfang des Unglückes mit seiner Rede eingriff. Aber so verhalten sich eben überhaupt allgemeine Inhaltsangaben über eine Darlegung zu der konkreten Fülle der letzteren selbst; und wenn wir zusammenfassend die Gegenwart, über die das Gedicht handelt, charakterisieren wollten, könnten auch wir nur sagen: auf die große den Namen Mose tragende Periode ist eine Zeit gefolgt, wo Israel durch Abfall von Jahve dessen Zorn veranlaßte, und, indem Jahve zur Strafe sich zurückzuhalten begann, ist Israel nunmehr hilflos allen Übeln preisgegeben, welche es durch seine Sünde heraufbeschwor, und da es seinen alten Gott Jahve nicht mehr findet, hat es den Anschein, als sei er überhaupt nicht mehr der Israels Geschichte leitende Gott, während er doch in Wirklichkeit nur durch Israels Sünde gezwungen zeitweilig diese Stellung angenommen hat und Israels Unglück die positive Wirkung seines wohlmotivierten und noch nicht erschöpften Strafwillens ist.

Wie bestimmt nun die Einleitung den ausdrücklichen Zweck des für solche Zeit verfaßten Gedichtes? Er ist gegeben mit der Art der Gegenwart, in welche es eingreifen soll, näher mit der Thatsache, daß sie den Schein erweckt, als sei Israel von Jahve grundlos verlassen worden und er, der verhüllt Gegenwärtige, nicht da. Denn וְעַתָּה (V. 19) bezeichnet die in V. 17b. 18 ausgesagte Thatsache als den Anlaß des folgenden Befehles, dieses Lied schriftlich zu machen und es die Kinder Israel zu lehren,

nicht in dem Sinne, daß sie einmal vorübergehend Kenntnis von seinem Inhalt nehmen, sondern לְשִׂימָהּ בְּפִיהֶם. Da nämlich die bisherige Fassung von שִׂימָהּ und jede sonst mögliche unerträglich hart, auch unhebräisch ist, da gerade hinter יִשְׂרָאֵל folgendes לְ des Infinitivs öfter abhanden gekommen ist (vgl. Deut. 20, 21; 21, 23 mit 22, 13), so halte ich es für geboten, vor שִׂימָהּ (vgl. Jes. 10, 6 לְשִׂימוֹ) ein לְ wiederherzustellen und zu übersetzen: lehre es die Kinder Israel, um es in ihren Mund zu legen. Nach hebräischer Redeweise (s. Deut. 22, 38; 23, 5. 2. Sam. 14, 19) wird dem etwas in den Mund gelegt, den ein anderer veranlaßt zu reden, wie er geredet wissen will, ohne daß der Inhalt dieser Rede im eigenen Herzen des Redenden lebt, ohne daß ihre Absicht auch die eigene des Redenden ist, ohne daß der letztere voll versteht, was er redet. Also durch Niederschreiben dieses Gedichtes und Auswendiglernen desselben wird dasselbe im Munde Israels dereinst als Rede gegenwärtig sein, aber nicht als eigenes Gedankenprodukt des dermaligen Israels, sondern als Rede eines anderen, die als solche im Stande ist, das Volk selber zu lehren, das sie im Munde führt, weil sie eben auf Mitteilung eines anderen zurückgeht; und zwar soll diese Rede dann die Wirkung eines für Jahve (לִי) gegen Israel (בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל) abgelegten Zeugnisses thun. Diese allgemeine Zweckangabe begrenzt sich nun durch den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden näher. Israel hegt und verbreitet in der Welt fälschlich den Wahn, sein Gott habe sich von ihm getrennt, während Jahve sich nur zeitweise nicht blicken läßt zur wohlverdienten Züchtigung seiner Untreue. Da Jahve nun wirklich dann verborgen ist, so kann er weder durch Machtthaten, noch durch Wortoffenbarung, die er mittelst seiner Diener vollbrächte, für den wahren Sachverhalt in ihm günstigen Sinne Zeugnis ablegen oder Zeugen bestellen. Um so unzweifelhafter und wirksamer wird es daher sein, was allein noch möglich ist, wenn sich bei dem anklagenden Israel, in seinem eigenen Munde die Rede eines anderen findet, welche den Sachverhalt in einer Israel verdammenden und Jahve rechtfertigenden Weise klar legt und von einem Manne herstammt, der seiner zeitlichen, amtlichen und persönlichen Stellung nach anerkanntermaßen

im stande ist, nach beiden Seiten hin ein vollgültiges Urteil zu fällen.

Ich glaube, daß hiermit in der bestimmtesten Weise erklärt ist, weshalb der Dichter sich als der Welt und Israel bekannt und zwar als eine von ihnen willig anerkannte Autorität aus der Vergangenheit voraussetzt, weshalb er ferner die Welt als Zuhörer setzt und seine Sache als die Sache des grundlos durch Israels Verhalten und Ergehen verdächtigten vollkommenen und untadligen Gottes Jahve, dem er wie in einem Prozesse zum Siege verhelfen müsse, damit alle Welt sich in lobpreisender Anerkennung vor ihm beuge; weshalb er endlich die Vorhersagung künftiger rettender Offenbarung und Selbstrechtfertigung Jahves als einen bei ihm deponierten, noch versiegelten, aber ihm, dem Anwalt, bekannten und von ihm der Welt mitzuteilenden letzten Beweis für die Treue und unerschütterliche Beharrlichkeit der Liebe Jahves ins Feld führt. Doch hören wir weiter! Nachdem in V. 19 im allgemeinen der Zweck in einer Weise beschrieben ist, welche die in Anbetracht dieses Gedichtes gegebenen Befehle als das geeignete Mittel zu seiner Erreichung erscheinen läßt, wird in V. 20. 21 das weiter erklärt, was so erst ganz allgemein hingestellt war. Das כִּי in V. 20 ist nämlich das der Erklärung und gehört, da die Imperfekta in V. 20 durch die Rekapitulation in V. 21 וְהָיָה וְגו׳ als logische und zeitliche Vordersätze gekennzeichnet sind, zu dem Hauptsatze וְעָנְתָה u. s. w. In der Weise soll das in Israels Munde fortgepflanzte Gedicht zum Zeugen für Jahve gegen Israel werden, daß Israel durch schnödesten Undank gegen den in seiner Huld und Treue offenbaren Jahve sich versündigt und dann, wenn es von schweren Schlägen heimgesucht wird, gleichzeitig mit diesen auch das bis dahin unverstanden von ihm weiter tradierte Gedicht auf einmal für Israel selber verständlich zu reden anfängt (וְעָנְתָה), ihm selber gegenständlich wird (לְפָנָיו) wie ein fremder Redner, der die im eigenen Herzen auftauchende Rede (וְאָמַר V. 17) sofort als unrichtig überführt (לְעֵד). Zu den Jahve rechtfertigenden und Israel verklagenden Thatsachen (V. 20) tritt also, sobald das Unglück auf dem Volke zu lasten und das Zeugnis der herrlichen Vergangenheit zu entwerten beginnen will, dieses andere Zeugnis hinzu, um das erste aufrecht und der

falschen Gedankenentwickelung Israels, welche das Unglück trotz seines heilsamen Zweckes erzeugen könnte, das Gegengewicht zu halten, so daß also Jahve auch hier, obwohl er verborgen zurücksteht, nicht straft, ohne für ein Zeugnis zu sorgen, das die Geschichte der Strafe zur heilsamen Predigt mache. Denn er sieht voraus, daß Israels Gedanken dann, wenn nicht ein solches ausdrückliches Zeugnis sie niederschlägt, einen für Jahves Ehre und Israels Heil verderblichen Weg nehmen werden. So ist nämlich allein dem letzten כִּי in V. 21 ein zusammenhangsgemäßer Sinn abzugewinnen, daß man הַיּוֹם gegen die Accente von עֹשֶׂה trennt und, wie es schon die logische Zusammengehörigkeit der Zeitbegriffe הַיּוֹם und בְּטֶרֶם verlangt, mit בְּטֶרֶם zusammen als nachdrückliche Zeitbestimmung zu יָדַעְתִּי faßt, den ganzen Satz aber als Begründung der Notwendigkeit dieses Zeugnisses ansieht: weiß ich doch schon heute, bevor ich es in das verheißene Land nur eingeführt habe, die Gedanken, die es denken wird, nämlich in der Zeit, die mit כִּי תִמְצֶאנָה אֹתוֹ beschrieben war. Es ist nämlich dieselbe Selbstverblendung, die unser Dichter beklagt, wenn, wie es hier heißt, Israel trotz des offenkundigen Zeugnisses der Geschichte, nach welchem sein Unglück lediglich die Folge seiner Selbstentfernung von Jahve ist, sich durch die Unglücksschläge nicht zur Selbstverurteilung, sondern nur zur tadelnden Kritik seines Gottes bewegen läßt; und nur durch ein in seiner eigenen Überlieferung aufbewahrtes Zeugnis darüber, wie dieses Alles so hat kommen müssen, eigens für diesen Fall und Zweck verfaßt und aufgeschrieben auf Befehl des die Zukunft überschauenden, dermalen aber in schweigender Zurückhaltung verharrenden Gottes kann das Volk bei seiner Neigung zur Selbstgerechtigkeit von diesem verderblichen Wege abgehalten werden. Denn die Thatsachen des Unglücks werden in den überhaupt noch empfänglichen Gemütern ein Verständnis dieses Gedichtes erzeugen, welches sie bis dahin nicht hatten, und erkennen lassen, daß es die genau entsprechende und wirklich heilsame Lehre Gottes für das jetzt einzuschlagende Verhalten ist.

Je größere Bestimmtheit nun der Zweck und der Anlaß des Gedichtes durch diese erzählenden Aussagen erhalten, je besser sich aus ihnen die ganze Haltung und der formelle Charakter des-

selben begreift, und je deutlicher endlich diese Einleitung dem Gedichte eine Bestimmung vindiziert, wie sie allen schriftlichen Aufzeichnungen aus prophetischer Zeit oder aus einer Offenbarungsperiode für die nachfolgende unprophetische und offenbarungslose Zeit innewohnt, desto gewisser und sachgemäßer muß uns endlich auch die noch übrige Angabe erscheinen V. 16. 22, daß kein anderer als Mose es gewesen, den Jahve durch eine besondere Offenbarung über den künftigen Gang der Geschichte Israels nach dem Abschlusse der gegenwärtigen, auf die Einnahme Kanaans abzielenden Periode in den Stand gesetzt habe, dieses Gedicht zu verfassen, und daß er es einem ausdrücklichen so und so motivierten Befehle Jahves zufolge auch wirklich geschrieben und die Kinder Israel gelehrt habe. Nur er, als der Mittler zwischen Jahve und Israel, der da wußte, welcher Wille und welche Macht dem Jahve beiwohnte, der Israel unter seinen Augen durch ausdrücklichen Bund zu seinem Eigentumsvolke unter den Völkern der Welt machte, der da wußte, welches die natürliche Artung Israels sei und wie sie sich zu dem göttlichen Berufe dieses Volkes verhalte, konnte die Autorität in Anspruch nehmen, welche der Dichter des Liedes als eine willig von der Welt anerkannte sich beilegt.

Da demnach die Erkenntnis des Inhalts, Zweckes und Ganges, wie die Erkenntnis der äußeren Haltung und des formellen Charakters des Gedichtes Deut. 32 durch die in der Einleitung Kap. 31, 16—22 gegebenen Nachrichten erst ihre volle konkrete Bestimmtheit erhalten, und zwar dieselbe, die das Gedicht eigens voraussetzt, so glaube ich der Behauptung Kamphausens, die Einleitung habe das Gedicht verstanden, wie es gar nicht verstanden werden könne, eine erwiesene Thatsache gegenüberzustellen, wenn ich das Resultat meiner Untersuchung dahin zusammenfasse: das sogenannte Lied Mose will selbst gar nicht anders verstanden sein, als wie es die Einleitung Deut. 31, 16—22 versteht, und ist von Anfang an nie fortgepflanzt worden ohne — ich will nicht sagen, diese Einleitung, sondern — ohne die in der Einleitung enthaltene Nachricht, daß es von Mose zum Zeugnis für die Zukunft geschrieben sei. Damit ist meine Aufgabe erfüllt,

denn ich habe nur das versprochen, daß ich die Forschung nach der Abkunft dieses Gedichtes zwingen werde, andere Bahnen einzuschlagen, als die sie bisher gegangen ist (s. S. 226.) Weiteres zu leisten, nämlich die Frage aufzustellen und zu beantworten, ob jene Nachricht die historische Wahrheit, oder ob sie von einem späteren Dichter etwa der nachjosuanischen Periode, dessen Zeit noch erst näher zu bestimmen wäre, zugleich mit seinem Gedichte selber erfunden und verbreitet worden sei, überlasse ich, da in der litterarischen Kritik meine wissenschaftliche Methode mir nur das als gewiß zu setzen erlaubt, was der wissenschaftliche Beweis auch für den Widerwilligen ergibt, anderen, auch denen, welche die Geschichte Israels zu erzählen wissen, als hätten sie mit Mose das Rote Meer durchschritten und am Sinai wie im Moabitergefilde mit ihm Rates geflogen. Die Letzteren möchte ich aber bitten, daß sie durch das Bestreben, die Vergangenheit als ein liebes altbekanntes Gesicht zu begrüßen, sich nicht verleiten lassen, Wunder und Weissagungen aus ihr mit künstlerischem Pinsel auszustreichen; denn unter ihren Lesern können auch Männer sein, die den Mut haben, der vergangenen Wirklichkeit ins ungeschminkte Gesicht zu sehen, auch wenn dasselbe sich als ein solches ausweisen sollte, das in ihrer philosophischen Ammenstube nicht aus- und einging, auch auf die Gefahr hin, daß sie Wunder und Weissagung anerkennen müssen.

7.

Ezechiel und das Heiligkeitsgesetz.

Gewiß werden es viele Leser befremdlich finden, daß mir in der Lutherischen Zeitschrift*) für eine Besprechung entscheidender Fragen und Probleme über die Entstehung des Pentateuches Raum gewährt ist, welche geflissentlich absieht von den Anschauungen, die die jüdische Gemeinde und die christliche Kirche auf Grund ihrer Erfahrung von seinem Werte über den Ursprung dieses Buches sich gebildet und uns überliefert haben, und ebenso wenig Gebrauch macht von einer anderweitig gewonnenen Überzeugung über den Entwicklungsgang des religiösen Gemeinlebens des israelitischen Volkes, welche sich vielmehr darauf beschränkt, den Pentateuch, wie jedes andere Schriftwerk des Altertums, mit den Mitteln ausschließlich litterarischer Kritik um seine Entstehungsgeschichte zu befragen und selbst antworten zu lassen. Aber wie nach Hos. 3, 4 der Israelit sich in den Verlust von König- und Priestertum finden, auf die Heiligtümer verzichten und sich zurückhalten mußte, daß es schien, als sei es diesem Volke ergangen wie anderen auch, welche die Geschichte um ihren Bestand gebracht, ohne daß darum in seinem Innern die feste Hoffnung einer herrlichen Wiederherstellung erlöschen sollte, ebenso geht es auch uns. Die Theologie ist durch den Gang der Wissenschaft der Religionsgeschichte in neuerer Zeit um die Möglichkeit gebracht, bei ihr Gehör für ihre Urteile über die Bibel zu finden, sofern dieselben in ursächlichem Zusammenhange mit der alten Anschauung über den spezifischen

*) Dieser Aufsatz erschien nämlich in der Zeitschr. für luth. Theologie von Delitzsch und Guericke 1877.

Offenbarungscharakter derselben stehen. Wollen wir nicht ganz beiseite geschoben werden und allen Einfluß auf die Entwickelung der Wissenschaft aufgeben, so müssen wir auf den Gebrauch unserer königlichen Privilegien verzichten und der göttlichen Fügung entsprechend mit der Forderung zurückhalten, daß man unser Heiligtum, die Bibel, nicht mit den heiligen Büchern anderer großer Religionsgesellschaften für die wissenschaftliche Wertung auf eine Stufe stelle. Die Hoffnung auf eine herrlichere Wiederherstellung ihrer Geltung hört darum nicht auf, und gewiß arbeiten wir, indem wir mit nüchterner Anerkennung und Geltendmachung der Thatsachen in die neue Wissenschaft eingreifen, erfolgreicher an der Herbeiführung dessen, was wir hoffen, als wenn wir ohne den Versuch, des Gegners Position einzunehmen und von da aus die unsrige wiederzugewinnen, von vornherein auf der unsrigen, als sei sie die einzig mögliche, eigensinnig beharren. Die Heimat lernt man erst recht schätzen, wenn man sich auch einmal draußen hat umsehen müssen, und für wissenschaftliche Resultate ist es nie schade gewesen, wenn man bei richtiger Methode von zwei entgegengesetzten Punkten aus auf denselben Fleck gelangt.

Auch die andere Selbstbeschränkung, nämlich daß ich nur litterarische Kritik übe und durch sie das betreffende Buch und seine thatsächliche Beschaffenheit selbst allein zeugen lasse, ist mir durch die Notstände der Gegenwart anbefohlen. Wer vermag noch nach der Geschichte Israels die Entstehung seiner heiligen Bücher zu bestimmen und zu erklären, nachdem die alte Anschauung über ihren Gang durch die Kritik, welche die alttestamentlichen Geschichtsbücher erfahren haben, zu den Toten geworfen ist, und durch Kuenens „Godsdienst van Israel" ein Bild derselben in religiöser Hinsicht gezeichnet worden ist, welches sich zu jener verhält, wie ein Bild von Münchhausen, wie er sich selbst am eigenen Zopfe aus dem Sumpfe zieht, zu einem anderen, in welchem Petrus durch das Wort und die Nähe seines Herrn über den Wassern gehalten wird? Beide Bilder beruhen auf bestimmten Voraussetzungen über Wert und Entstehung der alttestamentlichen Bücher; wer also aus ihnen wieder Wert und Entstehung der letzteren begreifen will, dreht sich im Kreise. Für eine künftige Geschichte Israels gibt es dermalen gar keine Daten, als erstens

die allseitig unbestrittenen und die auch ohne die alttestamentliche Schrift feststehenden Thatsachen und zweitens die alttestamentlichen Bücher in ihrer dermaligen Beschaffenheit selbst. Alle Füllung des unsäglich weiten, gebrechlichen und lückenhaften Rahmens, welchen jene Thatsachen bilden, muß dem Geschichtsforscher durch die wissenschaftliche Kritik dieser Bücher erst zugeführt werden, und dieselbe kann füglich nur eine litterarische sein, die sich in den allermeisten Fällen mit negativen Resultaten zufrieden geben muß, wenn ihr keine Überlieferung oder unbestrittene Thatsachen von außen zu Hilfe kommen. Mit ihr sieht es aber sehr schlimm aus, so sehr sie sich auch durch einige ihrer Vertreter gegenwärtig rühmen mag. Es geht ihr nämlich wie der modernen Naturwissenschaft. Von der Materie und dem Stückwerke des Details kann kein menschliches Gemüt leben, es verlangt nach dem Ganzen, d. i. eben nach der Idee, der die Teile dienen. Wie die Naturwissenschaft es deshalb nicht lassen kann, die Ergebnisse der Revolution eines bestimmten Teiles der Naturanschauung zu kombinieren mit der traditionellen Fassung eines anderen Teiles, dem die Revolution noch bevorsteht und ein ganz anderes Gesicht geben wird, und mit naturphilosophischen Phantasieen und Neigungen, um aus diesen bunten Stücken eine befriedigende Weltanschauung herzustellen, in welcher man die Welt im einzelnen und im ganzen werden sieht, ebenso ist es auch der biblischen Kritik gegangen. Wie viel hat die überlieferungsmäßige Vorstellung von der paradiesischen Einfalt der ältesten Menschen eingewirkt auf die Schätzung des elohistischen Teiles des Pentateuchs; weil er am einfachsten erzählt, alles am natürlichsten bei ihm zugeht, so ist er der älteste! wie viel der individuelle theologische Geschmack, wenn die geringere Zahl der Wunder, die Abwesenheit der Anschauung von einem Sündenfall, von dem Tode als Sold der Sünde u. dgl. jenes Werk zur Führung des Namens der Grundschrift legitimierten! Graf hat es ja selbst noch als eine Sache bloßer Gewöhnung, der auch er gefolgt sei, erklärt, wenn man die elohistische Schrift für die Grundschrift ansehe; und wie viel Einfluß übt dann wieder diese Gewöhnung auf die Wertung des Inhaltes! sie macht sofort zu enthusiastischen Apologeten für die eine und zu bekrittelnden Nörglern gegen die andere. Ebenso hat die überlieferte Vor-

stellung von dem Deuteronomium als jüngstem Gesetzbuche die Kritik vordem verleitet, den Inhalt der Gesetzbücher historisch zu ordnen und zu würdigen ohne eine eigne unabhängige Untersuchung über die litterarkritische Berechtigung jener chronologischen Anordnung. Und wie haben die mittleren Bücher des Pentateuch darunter zu leiden gehabt, daß man sie allein mit den kritischen Instrumenten und Schemen untersuchte und klassifizierte, welche die gewohnheitsmäßige Zergliederung der Genesis an die Hand gab! Heute ist der Geschmack umgekehrt; der Urmensch erhebt sich aus dem Schlamme, der Glaube aus dem Aberglauben, und der gesetzlich geordnete Gemeindegottesdienst ist die Verknöcherung des Alters und die Larve des Todes, welchen die echte Frömmigkeit verfällt, nachdem sie vorher in poetischer Freiheit sich ausgegeben hat. Je krasser die Wunder, je unheimlicher die Geschichten, je wilder die Sitten, je bornierter der Verstand und wieder je regelloser die Äußerungen der Frömmigkeit sich darstellen, desto älter, desto wertvoller als Geschichtszeuge ist der biblische Erzähler — eine wahrhaft paläontologische Sucht in der litterarischen Kritik —, und so ist innerhalb eines Dezenniums der sonst auf den Höhen zwischen Mose und Salomo einherschreitende Elohist unvermutet, wie der Fürst von Tyrus, aus seinem Paradiese in die gemeine Menschlichkeit der Zeit des Esra herabgestürzt und hat dabei wie jener auch sterben müssen. Denn er ist nun nicht mehr ein Mensch, der Geschichte erlebt, verstanden und zu dem begreiflichen Zwecke der Belehrung geschrieben hat, sondern ein gewissen- und herzloser Geschichtsmacher, im einzelnen Falle bisweilen Stammbaum- und Patentfälscher, der alles aus seinem Hirne herausquält, was er zu sagen hat, das Leben mit Schere und Lineal konstruiert und deshalb nur Gespenster zu stande bringt. Eine Kritik, die den Strom ihrer Entwickelung in solchem Zickzack fließen läßt, kann unmöglich die richtige sein, sie muß sich selbst aufgeben und vor allen Dingen die Grenzen zwischen Gewissem und Ungewissem, zwischen litterarischer und positiv historischer Kritik, zwischen den Thatsachen und dem eignen theologischen Geschmacke oder geschichtsphilosophischen Vorurteile revidieren und neu und strenger als bisher bestimmen.

Ich habe deshalb schon lange an mich die Anforderung ge-

stellt und behaupte sie auch gegen jeden Mitarbeiter: da die alttestamentlichen Bücher selbst als solche die einzigen gegebenen Daten sind, welche zu den unbestrittenen und auch außerhalb ihrer geltenden Thatsachen hinzukommen, und eine Geschichte Israels hieraus erst konstruiert werden soll, so muß die litterarische Kritik von jeder Bezugnahme auf die noch gar nicht vorhandene Geschichte Israels absehen. Sie hat lediglich die einzelnen Schriftwerke in ihrer Art zu untersuchen und zu fragen, wie ist diese Art und zu welchem Zweck ist sie so geworden? Wenn sie so Quellen und Zweck ermittelt hat, kann und muß sie Verbindungslinien ziehen zwischen den einzelnen Quellen oder Schriften; aber nur solche, welche sich aus der Anwendung der durch alle Analogie gesicherten allgemeinen litterarischen Gesetze ergeben, nicht die dem Geschmacke, der Phantasie entnommenen, oder durch vereinzelte Beziehungen auf andere historische noch isolierte Daten gewonnenen. Absolute Ansätze erreichen wir so nicht, aber die relativen werden wenigstens in der Negation der absoluten Sicherheit sich nähern und nicht den jetzt üblichen Umsturz erleben, weil man sie rein für sich läßt und nicht durch historische Kombination zu absoluten zu machen sucht. Auf diese Weise wird sich das Netz der in Gültigkeit bleibenden relativen Daten so erweitern, daß man ohne Gefahr in der Gewißheit, daß die Litteratur der Schatten der Geschichtsbewegung ist, versuchen kann, aus diesem Netze und dem Rahmen der absoluten Daten, da wo sie zusammenpassen, ein Stück Geschichte zu rekonstruieren. Mir ist das nur sehr spärlich möglich gewesen, und ich glaube, an neuer Arbeit ist vorläufig noch so viel und an der alten soviel neu zu thun, daß überhaupt für unsere Zeit das Ziel noch sehr in der Ferne liegt. Der Leser darf deshalb nicht erwarten, daß ich mit meinem geringen Wissen und dem meiner Berufsgenossen es unternehme, das große Werk des Pentateuchs vor seinen Augen gleichsam neu entstehen zu lassen oder die einzelnen Quellen mit einer genauen chronologischen Etiquette zu versehen; die folgenden Untersuchungen sollen nur beispielsweise die Methode veranschaulichen, nach welcher allein sichere Resultate in der Kritik des Pentateuchs, wie ich glaube, zu erreichen sind. Aber bei dem Gange, den ich zu nehmen gedenke, würde ich bei einem Punkte von dem geraden Wege abbiegen müssen, wenn ich

ihn nicht vorher ins Reine gebracht hätte, nämlich bei der Thatsache der auffälligen Berührung in Inhalt und Sprache zwischen dem Propheten Ezechiel und dem letzten Drittel des Leviticus. Dieselbe hat bekanntlich Graf (Die gesch. Bücher des A. T. 1866, S. 81 ff.) zu der Behauptung veranlaßt, Ezechiel selbst habe jenen Bestandteil des Pentateuchs geschrieben und Esra habe Ezechiels Schrift in den Pentateuch eingeschoben. Daß auch hier das Schielen aus der litterarischen Kritik auf die positive Geschichtskonstruktion den Anlaß gebildet hat, verhehlt Graf selbst nicht, da er S. 2 sagt, daß die Zustände, welche jener Teil der Gesetzgebung voraussetze, nur nach dem Exile zu Esras Zeit stattgefunden haben, in der früheren Zeit aber vergebens gesucht würden. Abgesehen auch von der Hinfälligkeit des Schlusses von der Befolgung eines Gesetzes auf die Zeit seiner Entstehung berührt mich diese Argumentation gar nicht. Denn von der Zeit zwischen Ezechiel und Esra weiß ich wenig, und nachdem Schrader an dem ersten Teil des Buches Esra dieselbe Geschichtsmacherei, welche man auch der Chronik schuld gibt, nachgewiesen hat, eigentlich gar nichts, und unsere Kenntnis von den vorexilischen Zuständen ist so ungenau und lückenhaft, daß sie jedenfalls nicht hinreicht, um für jeden verständigen Mann die Abfassung jenes Gesetzes vor dem Exile und vor Ezechiel als Unmöglichkeit erscheinen zu lassen. Hat Ezechiel nach Grafs eigner Ansicht einen Tempel und eine Landes- und Volksordnung geträumt, welche zu seiner Zeit auszuführen alle Bedingungen fehlten, und welche auch nie ausgeführt worden sind, warum soll denn nicht z. B. ein noch älterer Sonderling, vielleicht ein phantasievoller Prophet, in dem guten Glauben, wenn auch jetzt nichts zu erreichen sei, so werde doch eine bessere Zeit kommen, wo seine Ideale Gehör finden könnten, eine Moral und Gemeindeordnung, wie sie jenes Gesetz enthält, für die bessere Zukunft entworfen haben können? Aber da dieser Einfall nicht allein geblieben, sondern von Kayser schon als Thatsache gebraucht worden ist und überhaupt mit dem jetzt Mode gewordenen Gedanken in engstem Zusammenhange steht, daß die ganze sogen. Theokratie der mittleren Bücher des Pentateuchs erst ein Erzeugnis der Zeit des Esra sei, so scheint

es mir unerläßlich, diese Behauptung einmal für sich zu untersuchen, und so frage ich vorläufig bloß:

Hat Ezechiel die in Lev. 18—26 am deutlichsten erkennbare Gesetzessammlung verfaßt?

Eine vorläufige nenne ich diese Untersuchung, weil ich hier die in Rede stehende Gesetzessammlung nicht an sich und im Zusammenhange einer methodischen Erörterung der gesetzlichen Partien des Pentateuchs, sondern nach einer zufälligen Ansicht und zum Zwecke der Widerlegung eines unbefangener Untersuchung im Wege stehenden Einfalls in Betracht ziehe; und die Gesetzessammlung selbst nenne ich absichtlich eine solche, deren Wesen am deutlichsten aus Lev. 18—26 erkennbar ist, weil ich anders als Graf sie weder auf diese Kapitel beschränke, noch auch alles in diesen Kapiteln aus ihr ableiten möchte. Man kann im allgemeinen sofort deutlich sehen, daß diese Gesetzessammlung die Form einer Gottesrede gehabt hat, welche wie die älteste Sammlung Ex. 20—23 und wie die als Rede Mose gehaltene deuteronomische mit einem ausgeführten Segens- und Fluchspruche für den Fall des Gehorsams oder Ungehorsams schloß. Dieser Schluß ist unzweifelhaft Kap. 26, 3—45. Sie charakterisiert sich abgesehen von der rhetorisch affektvollen und schwunghaften Sprache dadurch, daß sie auch für die kleinsten Vorschriften die letzten Prinzipien der israelitischen Religion, das durch die Erlösung aus Ägypten gegründete und durch die Beschenkung mit dem Lande Kanaan vollendete Verhältnis Gottes zu Israel, überhaupt die im Namen Jahve ausgedrückte Wesensbestimmtheit und insbesondere die zur Furcht und zur Heiligung verpflichtende Heiligkeit Jahves als Motive geltend macht. In den unverbunden teils zur Einleitung längerer, meist als Schluß kürzerer Gruppen von Vorschriften in der Rede auftretenden kategorischen Sätzen: „ich (bin) Jahve euer Gott" oder: „ich Jahve" und in der Formel: „ich bin heilig" oder: „denn ich bin heilig und auch ihr sollt heilig sein" und umgekehrt, tritt dieses deutlich zu Tage. Insbesondere wird bei den Vorschriften über israelitische Gemeindesitte der Gegensatz hervorgehoben, in welchem israelitisches Leben zu ägyptischem und noch mehr zu kanaanäischem stehen soll, um der Einzigartigkeit

Jahves zu entsprechen. Durch alle diese Umstände bekommt diese Gesetzsammlung in Sprache, Ton und Inhalt einen scharf geprägten und ganz in sich geschlossenen Charakter. Aus der Art aber, wie in der Anordnung danach gestrebt wird, durch Aufzählung von Einzelfällen ein Gebiet zu erschöpfen, wie ferner jene gewichtigen Formeln und andere blassere, welche den Sinn ausdrücken, daß man Jahves Satzungen und Entscheide zu beobachten habe, Schluß und Anfang solcher Aufzählungen machen und von einer Reihe zur anderen überleiten, erhellt aufs deutlichste, daß dieses Gesetz zur öffentlichen Recitation in den Gemeindeversammlungen bestimmt gewesen ist. So als Ganzes konnte der Verfasser des Pentateuchs dasselbe nicht aufnehmen; denn er wollte ein Geschichtsbuch schreiben, in welchem die einzelnen Gesetze und die Gruppen von Vorschriften, welche in Israel mündlich und schriftlich tradiert wurden, an derjenigen Stelle der Erzählung erschienen, welche ihren Ursprung begreiflich machte. Er hatte also, falls diese Gesetzgebung sich etwa, wie die Unterschrift Kap. 26, 46 bestätigt, vom Sinai datierte, das was in ihr auf Sabbath, Beschneidung, Passa, Heiligung der Erstgeburt, Stiftshütte, Priesterweihe, Opfer u. dergl. sich bezog, schon verwendet oder wenigstens berücksichtigt, als er an die Stelle seiner Erzählung kam, wo ihm die das Wohnen in Kanaan in Aussicht nehmenden Vorschriften aus jener Gesetzessammlung einflechtbar erschienen. Auf der anderen Seite war er aber gar nicht allein auf sie als Quelle für die in ihr besprochenen Dinge angewiesen. Neben ihr standen ihm auch andere Gesetzesquellen, wie namentlich die levitisch-priesterlichen Thorot zur Verfügung, auf welche auch Dt. 24, 8 verwiesen wird, und welche, nach Lev. 11—15 zu urteilen, etwa in einem Handbuche der Priester- und Levitenpraxis gesammelt waren. Teilweise mochten dieselben durch kasuistische Exegese, Umschreibung obsoleter Ausdrücke, Präzisierung des Unbestimmten erzeugte Überarbeitungen von solchen Gesetzen sein, welche unsere Gesetzgebung in ihrer früheren Gestalt besessen hatte. Hatte er also für seinen Zweck früher oder später Anlaß, diese anderen oder ausgeführteren Gesetzesvorschriften denjenigen vorzuziehen, welche an entsprechender Stelle in unserer Sammlung sich befanden, so fiel natürlich alles in ihr, was dazu gehörte, für ihn fort.

Endlich nötigte ihn sein Zweck, Geschichte zu erzählen, und die Absicht, dabei weder Vorleser noch Zuhörer zu ermüden, immer wieder daran zu erinnern, daß dieses Jahve einst zu Mose gesprochen und daß Mose es auch seinem Volke mitgeteilt habe, sei es nun, daß es eigentlich den Priestern, oder den gemeinen Israeliten, oder beiden und der ganzen Gemeinde zusammen, mit oder ohne Unterschied von eingeborenen Bürgern und zugezogenen Gästen galt, sowie auch etwa eine einzelne Anekdote aus der Überlieferung über den Wüstenzug einzuschieben, falls dieselbe zur Illustration einer oder mehrerer mitzuteilender Vorschriften geeignet war, wie Lev. 24, 10 ff. Daher die vielen formelhaften Einleitungen, in welchen die Bestimmung der folgenden Vorschriften ausgedrückt wird, und welche oft nicht genau passen, wie wenn 21, 1 das Folgende als Rede an die ahronitischen Priester bezeichnet, im Gesetze selbst aber nach V. 8 vielmehr das Volk Israel angeredet wird. Daher die Thatsache, daß die Einleitungsformel des Erzählers bisweilen mitten im Satze steht, wie 20, 1, wo die Rede anfängt mit: „dagegen den Kindern Israel sollst du sagen", was voraussetzt, daß ursprünglich vorher ging, was nur die Priester beobachten sollten. Bisweilen hat er auch, um die Kahlheit des Anfanges zu beseitigen, einen allgemeineren Satz aus dem folgenden Gesetze vorweg an den Anfang gestellt, wie 22, 1. 2, wo V. 2 nach Analogie von V. 15. 16 gebildet ist.

Durch dieses Vorwegnehmen einzelner Gesetze aus unserer Sammlung an früheren Stellen der Erzählung, durch dieses Fortlassen dessen, was in anderer Fassung aus anderen Gesetzbüchern schon aufgenommen war oder erst später aufgenommen werden sollte, endlich durch diese Zerteilung größerer Zusammenhänge in kleine in den Rahmen erzählender Formeln einzuspannende Abschnitte, ist das ursprüngliche Gefüge unseres Gesetzbuches auseinandergesprengt und von den aufzunehmenden Werkstücken des gesprengten Gebäudes liegen diejenigen, welche nicht vorher oder nachher in das neue Gefüge unseres Erzählers eingearbeitet werden konnten, hier wie in Haufen rohen Materiales dicht neben einander. Daraus erklärt sich mir die unvergleichlich fragmentarische Natur, die bunte Mischung der Stoffe, der sonderbare Kontrast zwischen der in den identischen Formeln zu Tage treten=

den Absicht, alles zu erschöpfen, und zwischen der wirklichen Lückenhaftigkeit, Unordnung und Unvollständigkeit des mit jener Tendenz Gegebenen, welche dem aufmerksamen Beobachter als charakterische Merkmale von Lev. 18—26 entgegentreten. Und es erscheint mir als eine unbegreifliche Verblendung, daß Graf diese Kapitel als ein geschlossenes Ganze werten konnte. Wer einmal den Charakter dieser Gesetzgebung erkannt hat, wird sofort sagen, daß z. B. Ex. 6, 6—8, daß Ex. 31, 13 ff. und mindestens auch Ex. 12, 12 b aus ihr entstammt, daß der volltönende Schluß Lev. 11, 43—45 ursprünglich ihr angehörte, desgleichen Num. 3, 12. 13; 10, 8—10; 15, 38—41. Bisweilen läßt sich die Stelle noch erkennen, wo diese anderswo verwendeten Stücke ursprünglich gestanden haben. So fehlt jetzt hinter 20, 22—25 die so deutlich als möglich angekündigte Vorschriftenreihe über reine und unreine Tiere, zu welcher Lev. 11, 43—45 den Schluß bildete. Unser Erzähler hat sie weggelassen, weil er die ausführlichere Thora des 11. Kapitels lieber gegeben hatte. Um aber kein edles Metall zu verlieren, verpflanzte er den Schlußsatz, diese kraftvolle Sentenz, an den Schluß des 11. Kapitels und deckte die Lücke zu mit einem dazu gehörigen allgemeinen Satze Lev. 20, 26. Bedenkt man nun, daß Ex. 29, 38—46 entschieden das Gepräge unserer Sammlung tragen, daß Lev. 19, 5 ff.; 22, 18 ff. V. 29 ff. noch die Bruchstücke einer Opfergesetzgebung erhalten sind, so wird man von vornherein schließen dürfen, daß in dieser Sammlung auch eine ausgeführte Vorschriftenreihe über Opfer gestanden hat. Ich will hier nicht schon ausführen, wie dieselbe nur fortgelassen ist, weil derselbe Stoff schon unter Lev. 1—5 behandelt war und insbesondere in Kap. 6—7 mit Benutzung der in unserem Gesetzbuche befindlichen Vorschriften, auch nicht darthun, in welcher Weise Bestimmungen des letzteren über Einrichtung der Wohnung Jahves in Ex. 25—31 verarbeitet worden sind, aber doch an einem Beispiele zeigen, wie verkehrt es war, wenn Graf die genannten Vorschriften in Lev. 19 u. 22 für Nachträge zum Opfergesetze hielt. Vergleicht man nämlich Lev. 19, 5—7, welches mit 22, 18 ff. V. 29. 30 denselben Sprachgebrauch zeigt und wo es heißt: „Wenn ihr eine Schelamimschlachtung dem Jahve schlachtet, euch zum Wohlgefallen sollt ihr es schlachten; am Tage eures

Schlachtens soll es gegessen werden und am Morgen darauf, dagegen was bis zum dritten Tage übrig bleibt, soll im Feuer verbrannt werden; sollte es aber gegessen werden am dritten Tage, so פִּגּוּל הוּא לֹא יֵרָצֶה“, wobei zu bemerken ist, daß der Ausdruck Piggul außer Jes. 65, 4 und Ez. 4, 14 im A. T. sich nicht findet; vergleicht man diese Vorschrift mit Lev. 7, wo V. 15 der Stelle Lev. 22, 29 f. entspricht, und V. 16 ff. unserer Stelle, indem es heißt: Am Tage seiner Darbringung des Schlachtopfers soll es gegessen werden, und am folgenden Morgen, „und was dann noch übrig ist, mag von ihm gegessen werden“ (bez. מִמֶּנּוּ zu יֵאָכֵל, wie in V. 18); was aber „von dem Fleische des Schlachtopfers“ am dritten Tage noch übrig ist, soll im Feuer verbrannt werden (gegen die Accente); sollte aber gegessen werden „von dem Fleische seiner Schelamimschlachtung“ am dritten Tage, so לֹא יֵרָצֶה „der es dargebracht hat, es wird ihm nicht angerechtet werden“ פִּגּוּל יִהְיֶה: so sieht man sofort, daß die in Anführungszeichen geschlossenen Worte, welche den Lapidarstil von Lev. 19, 5—7 hier unschön verbreitern, erklärende Zusätze wie zu einem zu paraphrasierenden Texte sind. Der Zusatz in V. 16 hinter „und am folgenden Morgen“ will die an sich mögliche Deutung verhindern, daß die eigentliche gottesdienstliche Mahlzeit nach Wahl entweder am ersten oder zweiten Tage stattfinden könne, und sagt, daß es sich am zweiten nur um Reste von der Mahlzeit des ersten Tages handeln könne. Die Zusätze in V. 18 wollen verhindern, daß man Lev. 19, 7 fasse: „wenn der Essende am dritten Tage noch isset, so ist er פִּגּוּל“. Dieses wird erreicht durch Einschiebung von הַמַּקְרִיב, auf welches לֹא יֵרָצֶה bezogen werden konnte. Zugleich wird der veraltete terminus פִּגּוּל durch לֹא יֵחָשֵׁב לוֹ erklärt.

Ich denke, dieses genügt vorläufig, um zu zeigen, daß Lev. 18—26 nur Fragmente enthält aus einer umfassenden Gesetzgebung, von der wir auch im Exodus und in Numeri einzelne Stücke wiederfinden, aus der schon einzelne Sätze und Vorschriften in den Thorot neu redigiert worden sind, und welche namentlich neben Priestergesetzen auch Opfergesetze enthielt und folgeweise mit denen für den gewöhnlichen und außergewöhnlichen Dienst im Heiligtum auch Vorschriften über die Einrichtung des letzteren. Ich weiß nicht, ob Graf und seinen Nachfolgern unter diesen Umständen

es noch verlockend erscheinen würde, denselben Ezechiel zum Verf. dieser Gesetzgebung zu machen, der in Kap. 40—48 trotz stellenweiser Bezugnahme auf sie so ganz andere Vorschriften hat, die für die Zukunft gelten sollen. Und nun hat er gar jene mit den schrecklichsten Drohungen zu halten befohlen in Lev. 26, obwohl sie dermalen gar nicht zu erfüllen waren, dagegen die der Zukunft bestimmten in Ez. 40—48 ohne jede solche Drohung blos vorgelegt. Und weiter, wenn Esra der Vf. des Pentateuchs war, welche Entfaltung des Opferwesens und der Priesterpraxis müssen wir von Ezechiel an statuieren, daß die Ezechielischen Vorschriften schon unverständlich gefunden, in einem neuen Buche der priesterlichen Thorot deshalb überarbeitet und vervollständigt worden waren und endlich abermals das Bedürfnis sich herausstellen konnte, das Wissenswerteste aus beiden in ein großes Geschichtswerk aufzunehmen! Davon zu schweigen, daß ich Gründe zu haben glaube, daß unsere Gesetzgebung in der Gestalt, in welcher der Vf. des Pentateuchs sie vorfand, schon mancherlei Rezensionsarbeit an sich erlebt hatte und ich meinerseits also noch ein weiteres Entwickelungsstadium zwischen Ezechiel und Esra einschieben müßte.

Blicke ich nun von dieser Gesetzsammlung auf das Buch des Ezechiel, so bemerke ich zuerst, daß die nicht zu leugnenden auffälligen Berührungen mit jener, abgesehen von einigen ähnlich klingenden Formeln, weder alle Teile des Buches durchziehen, noch auch mit allen Teilen der Gesetzsammlung gleich groß sind; zweitens daß sich für diese Erscheinung von der Persönlichkeit und geschichtlichen Situation Ezechiels aus als natürlichste Erklärung die Annahme darbietet, daß er jene Gesetze als altüberliefertes Gut kannte und durch Erinnerung an sie seinen Ausdruck absichlich und unwillkürlich bestimmen ließ; drittens, daß man wie allen überlieferten Paralleltexten, so auch den Ähnlichkeiten zwischen Ezechiel und jenem Gesetzbuche gegenüber auf seiner Hut sein muß, damit man nicht, was bloße spätere Eintragung in den ursprünglichen Text ist, für echte Bestandteile des letzteren selbst halte. Parallelstellen und Ähnlichkeiten schrieb man schon in alter Zeit an den Rand, und wer da sieht, daß in den LXX Jes. 27, 3 durch Erinnerung an das verwandte Lied Cant. 8, 10 die ganze Textauffassung bestimmt ist, oder daß daselbst Gen. 32, 29

(s. die Noten von de Lagarde Genesis graece p. 133) in einigen Handschriften das aus Richt. 13, 18 genommene *καὶ αὐτό ἐστι θαυμαστόν* in den Text gekommen ist, der wird es für möglich halten müssen, daß manche zu ausgeführte Berührungen zwischen Ezechiel und Lev. 26 auf solchen Randbemerkungen beruhen.

Für das Letztere genüge es, ein instruktives Beispiel anzuführen. In den beiden ersten Reden des Ezechiel Kap. 5. 6 finden wir, natürlich, weil an beiden Orten dieselbe Strafe gedroht wird, neben einzelnen Zügen aus anderen Stellen insbesondere Anklänge an das prophetische Schlußstück Lev. 26. Die zweite Rede Kap. 6, 2 hat die Form einer Unheilsweissagung an die Berge und Thäler Israels, als die eigentlichen Zentren und Schauplätze der das heilige Land verunreinigenden Abgötterei, während die Rede Lev. 26 vielmehr Anrede an die Israeliten ist. Wenn wir da nun bei Ezechiel dieselben Ausdrücke gebraucht finden, wie in Lev. 26, Ausdrücke, welche ursprünglich geschöpft sind für eine Rede an Personen und erst der Übertragung bedürfen, um auf Lokalitäten im Gegensatze zu ihren Bewohnern anwendbar zu werden, so ist dies meiner Meinung nach ein Beweis, daß Ezechiel hier der Nachahmer ist, und daß die Autorität von Lev. 26 seine Ausdruckswahl auch gegen die einen neuen Ausdruck mit sich bringende Natur seines eignen Gedankens bestimmt hat. Am wenigsten kann ich ihn mir so verliebt in sein eigenes früheres Machwerk, was ja Lev. 26 sein soll, denken, daß er absolut was er dort passend gesagt, auch hier, wo es nicht paßte, noch einmal meinte an den Mann bringen zu müssen. Schon einem alten Leser ist die Sonderbarkeit aufgefallen, daß Ezechiel mit dem Subjekte, das die gedrohten Dinge erlebt und nach 6, 7 daraus erkennen soll, daß „ich Jahve bin“, Berge und Thäler gemeint haben sollte, obwohl doch Lev. 26, 30 deutlich die Kinder Israel das erlebende Subjekt seien. Kam er nämlich von Lev. 26, 30 her, wo es heißt: ich verwüste eure Höhen und rotte aus eure Sonnensäulen und gebe eure Äser oben auf die Äser eurer Gillulim (eine höchst bedenkliche Ausdrucksweise!), und las dann bei Ezechiel 6, 3 ff.: und ich zerstöre eure Höhen und es veröden eure Altäre und werden zerscheitert eure Sonnensäulen, und ich

lasse fallen eure Erschlagenen vor euren Gillulim und streue hin eure Gebeine rings um eure Altäre u. s. w.: so schien ihm, wie mir und jedem anderen Unbefangenen gewiß auch, Ezechiel durch den doppelten Ausdruck für denselben Gedanken, durch „ich lasse hinfallen eure Erschlagenen vor" und „ich streue hin eure Gebeine ringsum", die kurze Sentenz des Lev. erklären zu wollen. Um so weniger, meinte er, könnte Ezechiel bei „eure Gebeine" noch die Berge als angeredet denken, und trug er in dem Glauben, der Meinung Ezechiels selbst zu entsprechen, aus Lev. 26, 30 den Satz Ez. 6, 5 a ein, den der Text der LXX noch nicht kannte: „und ich gebe die Äser der Kinder Israel vor ihre Gillulim". Damit war für jeden künftigen Leser festgestellt, daß Ezechiel hier den Bergen nicht drohe, was sie, sondern erzähle, was auf ihnen die Israeliten leiden werden. Nehmen wir den Satz aber wieder heraus, so treten die Ähnlichkeiten im Ausdrucke soweit auseinander, wie es bei Reminiszenzen natürlich ist, und wird freilich auch offenbarer als jetzt, daß Ezechiel hier wie sonst Überliefertes in einer seiner eigenen Redeweise entsprechenden, das Verständnis erleichternden Umprägung wiedergibt. Beiläufig bemerke ich, daß es aus dieser Glosse auch möglich ist, den ursprünglichen Text in Lev. 26, 30 zu rekonstruieren. Hätte der Glossator dort עַל פִּגְרֵי gelesen, so hätte er es so gewiß auch Ez. 6, 5 gesetzt, als der Targûm schon auch das לִפְנֵי in V. 4 nach der Parallelstelle in עַל פִּגְרֵי verkehrt hat. Stand dagegen עַל פְּנֵי da, so konnte er füglich, um nicht den Schein zu erwecken, dieses sollte etwas anderes sein, als Ezechiels לִפְנֵי in V. 4, auch seinerseits לִפְנֵי dafür setzen, und eben jenes עַל פְּנֵי sieht dem עַל פִּגְרֵי so ähnlich, daß ein Abschreiber, dem פִּגְרֵיכֶם noch vor Augen und in den Ohren war, leicht dasselbe in das letztere verunstalten konnte. Dann ist der ursprüngliche Sinn gewesen, daß die Götzenbilder es ohnmächtig mit ansehen müssen, wie Jahve ihre Verehrer zu Leichen macht und sie durch ihr Unbegrabenbleiben in ihrer Nähe verunreinigt, eben das, was Ezechiel durch seinen doppelten Ausdruck genau und umständlich bezeichnet hat.

Indem ich mich nunmehr zu dem zweiten Punkte wende, zu der Person und Situation Ezechiels, um von hier aus die nächstliegende Erklärung des vorliegenden Problems zu finden,

darf ich mir erlauben, für den ausführlichen Beweis auf eine Abhandlung in den Studien und Kritiken (1877, S. 391 ff.) zu verweisen und hier nur kurz wiederzugeben, was das Resultat meiner dort veröffentlichten Arbeit ist. Ezechiel war bei seiner Wegführung mit Jojachin 25 Jahre alt, also alt genug, um in die mündliche und schriftliche Gesetzestradition der Priester so eingeweiht zu sein, daß es befremdlich erscheinen müßte, wenn nicht auch seine prophetische Rede, welche wir von seinem 30. Jahre an verfolgen können, in zahlreichen Reminiszenzen die Spuren dieser seiner Bildung aufzeigte. Wahrscheinlich von Jugend auf kränklich, vielleicht von vornherein von der thätigen Ausübung des priesterlichen Berufes ausgeschlossen und mehr zu einem beschaulichen Stillleben gezwungen, jedenfalls in der Zeit, aus der seine prophetischen Zeugnisse stammen, längere Jahre in der Regel ans Haus und Lager gebannt, durch periodische Sprachlosigkeit vom lebendigen Austausche mit seines Gleichen ausgeschlossen, mußte ihm die eingehende Beschäftigung mit der Litteratur seines Volkes, zu der seine Bildung ihn befähigte, wie um darin Ersatz zu suchen, besonders naheliegen. Und wieder, wenn man bedenkt, daß seine eigene Wegführung mit dem letzten legitimen Könige und die nach dem Zeugnisse der gleichzeitigen Propheten, insbesondere des Jeremia bevorstehende Zerstörung des ganzen dermaligen gottesdienstlichen Gemeinwesens als von Gott verhängte Vernichtung seiner eigenen natürlichen Hoffnungen und überhaupt der doch auch von Gott herrührenden Heiligtümer und des Priestertums in Israel das herzquälende Problem war, das er im Einklange mit der Verheißungstreue und der Einzigkeit der Gottheit Jahves zu begreifen hatte: so war es nur natürlich, daß er die mündlich und schriftlich an ihn gekommenen Weissagungen der Propheten und insbesondere auch die gesetzlichen Werke und Traditionen, welche besonders klar die sittlichen Grundlagen des einzigartigen Verhältnisses Jahves zu Israel und etwa auch prophetische Ausblicke in die Folgen einer Verletzung dieser Grundlagen enthielten und die Dauer des ewigen Bundes auch gegenüber der zeitweiligen Aufhebung desselben bekräftigten, daß er solche Schriften und Worte vorzugsweise als Trost- und Lichtquelle in seinem Innern stets lebendig bleiben ließ. Schon von hier aus kann es nicht

befremden, wenn wir die Rede Ezechiels besonders reich verbrämt finden mit Reminiszenzen und ausführenden und modifizierenden Anknüpfungen an uns bekannte und unbekannte Worte von Propheten, sei es des Jeremia oder der älteren, wie auch an Partien oder Versionen des in Israel lebenden Gesetzes Gottes, namentlich an unser oben beschriebenes Gesetzbuch, welches die freie Wahl Gottes als Grundlage des Bundes und die Heiligkeit Jahves als das die Ausführung des Bundes und seine Aufrechterhaltung regulierende und garantierende Prinzip eingeschärft und in seiner prophetischen Schlußrede schon das Strafverhängnis selbst als energische Selbstbehauptung des Bundesgottes zu begreifen angeleitet hatte. Aber zu dem individuellen Motive kam der Beruf. Als der vermutlich einzige legitime Priester in einer Kolonie israelitischer Exulanten konnte und mußte Ezechiel vor wie nach seiner Berufung zum Propheten an seinen Volksgenossen des Priesteramtes in der Weise warten, wie es seine leibliche Gebrechlichkeit gestattete und die außerordentlichen äußeren Verhältnisse es zuließen. Nach der eigenen Aussage des Ezechiel war ja des Priesters Amt nicht beschränkt auf die Opferdarbringung und den Dienst des Hauses Jahves; wie im Deuteronomium die levitischen Priester von Gottes wegen Recht zu sprechen und das Gottwohlgefällige auch in Bezug auf Essen und Trinken, auf Krankheit und Gesundheit nach dem von ihnen gehüteten Gesetze zu lehren haben, so sollen sie auch nach Ezechiel (s. z. B. 22, 26) zwischen Heilig und Profan unterscheiden und über die Fragen, ob etwas rein oder unrein sei, Bescheid geben (הודיע), sowie auf die Feier der Sabbathe achten. Und da für die Exulanten der an den Tempel gebundene Opfergottesdienst in Wegfall kam, beschränkte sich das Bekenntnis zum Gotte Israels und der religiöse Dienst des Einzelnen und der Gemeinde von selbst auf die Beobachtung der das natürliche Einzelleben heiligenden Gesetzesvorschriften und auf die Gemeindeversammlungen am Sabbath. Auch wenn die spätere Praxis und Theorie der Juden es nicht bewiese, nach welcher für den exilierten Israeliten die andächtige Betrachtung des Opfergesetzes vor Gott die wirkliche Darbringung des Opfers ersetzt, würde die Natur der Sache es wahrscheinlich machen, daß man in solchen Gemeindeversammlungen für die

unmittelbare Anschauung und Vollziehung des Tempelgottesdienstes Ersatz suchte in der Betrachtung der Gesetze über seine Einrichtung. Denn zum religiösen Unterrichte des Israeliten gehörte es auf jeden Fall, daß er von der Bedeutung des Tempelinstitutes Kunde bekam. Und weil es allein gegen die Willkür des etwa vorhandenen Priesters schützen konnte, mußte gerade im Exile der Wert des geschriebenen Gesetzes, als der Lehrer und Gemeinde zugleich bindenden Norm, besonders hervortreten. Daß aber wirklich schon vor dem Exile in öffentlichen Versammlungen Gesetzesvorlesungen üblich waren, schließe ich mit Sicherheit, abgesehen von Dt. 31, 3 ff., erstens aus Ex. 24, wo nach alter Erzählung schon beim Bundesschlusse am Sinai das Bundesgesetzbuch als von Mose verlesen vorgestellt wird, und zweitens abgesehen von unserem Gesetzbuche, aus der Thatsache, daß das deuteronomische Gesetzbuch als Vortrag eines Gesetzlehrers gehalten ist, der hin und wieder die Vorschriften durch historische Erinnerungen eindringlich macht und durch eigene Reflexionen das Gemüt zu bewegen sucht, und daß es durch bestimmte allgemeine Formeln ermahnenden Inhalts in eine Reihe von Abschnitten geteilt ist, welche ich mitsamt diesen Abschnitten nur begreifen kann, wenn ich annehme, daß dasselbe in einer Mehrheit von Tagen und durch eine Mehrheit von sich ablösenden Vortragenden gelesen werden sollte.

Was für ein Gesetzbuch eignete sich nun aber besser für die des Tempelgottesdienstes entbehrenden und dafür Ersatz suchenden, für die der Verführungsmacht heidnischer Sitten und Unsitten preisgegebenen, in ihrem Elende bald unbußfertig trotzenden, bald hoffnungslos verzweifelnden Leidensgenossen des Ezechiel, als das unsrige, welches nach dem obigen ebenfalls für öffentliche Vorlesung eingerichtet war, welches Gesetze über Tempeleinrichtung und Opfer enthielt, die heilige israelitische Sitte in schärfstem Gegensatze zu ägyptischem und kanaanäischem Wesen in ihrer Eigenart zeichnete und auf die höchsten Glaubensprinzipien in Israel begründete, endlich in schneidender Weise das Elend Israels als Strafe beharrlichen Ungehorsams predigte, ohne doch die zur Buße nötige Hoffnung zu zerstören, und das Unglück durch Hinweis auf die eine Bekehrung des Herzens beabsichtigende göttliche Pädagogie für den Bußfertigen ertragbar machte? Das Deu-

teronomium war für sie viel weniger geeignet, weil es teils andre Gesetze voraussetzt, teils einen andern Gegensatz verfolgt, und weil es in seiner Unheilsdrohung keinen Trost für die davon Betroffenen übrig läßt. Erst die später vor- und nachgesetzten Kapitel (namentlich 4; 29; 30) haben das Deuteronomium nach dieser Seite ergänzt und scheinen deshalb durch die Sprache Ezechiels ebenso durch, wie jenes Gesetzbuch.

Nach diesem Allen darf man es sich doch wohl denken, daß, wenn die Vertreter der Exulantengemeinde sich um Ezechiel versammelten, sei es nach der gemeindlichen Sabbathversammlung, sei es, um eine solche bei Ezechiel zu begehen, in irgend einer Weise die Worte des Gesetzes beiden Teilen in frischer Erinnerung waren. Und wie es bei unseren Andachten geschieht, daß absichtlich und unabsichtlich der verlesene Schriftabschnitt in den folgenden Ansprachen und Gebeten seinen Inhalt und Wortlaut widerspiegelt, so finde ich es ganz selbstverständlich, daß Ezechiel, wie um an Bekanntes anzuknüpfen und schon Vernommenes nachhaltiger einzuprägen, in seine prophetischen Reden Elemente aus bestimmten Gesetzesabschnitten einwebt. Bedenke ich aber weiter, daß er in Kap. 20, in dieser Erzählung über die Gesetzesoffenbarungen und Drohungen Jahves an das aus Ägypten nach Kanaan wandernde Volk Israel ganz besonders mit den Worten unserer Gesetzessammlung, die ich von nun an kurz „das Heiligkeitsgesetz“ nennen will, redet und so zusammenfassend, als ob er darauf verwiese, ja daß er mit offenbarem Hinblicke auf Lev. 26 in V. 23 geradezu nur andeutend versichert, Jahve habe schon in der Wüste die Zerstreuung unter die Heiden angedroht, so scheint mir die Folgerung unausweichlich, daß Ezechiel und seine Zuhörer jenes Heiligkeitsgesetz in Händen und im Kopfe hatten und beide auch als ein glaubwürdiges Denkmal der göttlichen Willensoffenbarung an das Israel der Wüste, das nach Kanaan kommen sollte, ansahen. Nur in diesem Falle ist es möglich, daß er so redete, wie er geredet hat, so allgemein, so bloß die Grundzüge wiedergebend und die Sache streifend. Und ebenso gewiß als der in demselben Kapitel sich findende Ausdruck von der Wüste der Völker, wo Jahve die Fessel des Bundes straff anzieht und die Trotzigen umkommen läßt, eine Übertragung der nicht von ihm

erfundenen Vorstellung des Wüstenaufenthaltes Israels in der mosaischen Zeit ist (20, 35 ff.); ebenso gewiß beruhen die Anwendungen, welche Ezechiel von dem Heiligkeitsgesetze macht, auf einer Übertragung und nicht auf einer Schöpfung. Mir erscheint es psychologisch ganz unmöglich, daß er unter dem Titel von Gesetzen für das in Kanaan einwandernde Israel des Mose Vorschriften ersonnen habe, die bisher nie paßten und unerfüllbar waren, dieses vielmehr erst in der ihm unbekannten Zeit des Esra werden sollten, und daß er dann diese für die Zukunft bestimmten Vorschriften als alte schon seit Mose gültige bei seinen Zuhörern bekannt habe wissen und für seine Erzählung über die mosaische Zeit als Quelle benutzen sollen.

Ich denke, der Leser wird das für sehr natürlich halten, was Graf für unbegreiflich erklärt, daß, falls dieses Heiligkeitsgesetz vorhanden war, Ezechiel gerade aus ihm mehr, als aus anderen Gesetzbüchern die Farben seiner Rede entlehnt habe. Aber was ich oben im allgemeinen gesagt habe, daß nämlich Ezechiel in gleicher Weise ältere Prophetenworte und Worte des Gesetzes in seine eigene Rede verwebe wie in freier Erinnerung, erheischt noch Bewährung im Einzelnen.

So erinnern gleich in der Berufungsgeschichte Ezechiels die Formeln אַל תִּירָא וּמִפְּנֵיהֶם אַל תֵּחַת oder לֹא 2, 6; 3, 9 an Jer. 1, 8. 17 und דַּבֵּר דְּבָרַי אֲלֵיהֶם 2, 7 an Jer. 1, 16 und die Demantfestigkeit in 3, 8. 9 an Jer. 1, 18. Aber die Formel כִּי בֵּית מְרִי הֵמָּה 2, 6; 3, 9 und die Ausdrücke קְשֵׁי פָנִים und חִזְקֵי auch mit לֵב und מֵצַח 2, 4 und 3, 7—9 im engsten Zusammenhange damit sind dem Ezechiel ganz eigentümlich. Ebenso erinnert in 4, 13 das „Unreines essen“ unter den Heiden an Hos. 9, 3, אֲשֶׁר אַדִּיחֵם, nur hier bei Ezechiel, an die Sprache Jeremias und des Rahmens des Deuteronomiums, und nur ebenso auch das Zerbrechen des Brotstabes und das Essen בְּמִשְׁקָל 4, 16 an Lev. 26, 26. Jener Ausdruck ist übrigens allgemeiner verbreitet gewesen, als es aus seinem seltenen Vorkommen geschlossen werden könnte. Denn wenn Jes. 3, 1 von einem מַשְׁעֵן des Brodes und des Wassers spricht und Gen. 18, 5 und anderswo das Brod als Stütze des Herzens (סעד) erscheint, so lag in der Konsequenz dieses Bildes auch das andere des Zerbrechens. Und was den zweiten anlangt,

so ist er deshalb freie Verwendung der Gesetzesstelle, weil er dort gebraucht ist von dem speziellen Falle der Wiederverteilung des in einen Ofen zusammengehäuften Brotes, hier dagegen überhaupt von dem Verfahren mit dem eigenen Vorrate steht und durch die Paarung mit einem Begriffe der Bestürzung, sowie durch Anfügung des nur ezechielischen Parallelsatzes vom Trinken des Wassers eine Erweiterung erfahren hat, wie sie eben den späteren Nachahmer kennzeichnet. Das Gleiche gilt von וְנָמַקּוּ בַּעֲוֺנָם in 4, 17 und 33, 10 vergl. Lev. 26, 39; auch dieses ist durch vorgesetztes paralleles וְנָשַׁמּוּ, ein von Menschen nur bei Ez. (vgl. 30, 7) vorkommendes Wort, erweitert worden. Noch bunter sind die Elemente in Kap. 5 gemischt. Wenn Ezechiel die Redensart Lev. 26, 33: „ich streue euch unter die Heiden und entblöße das Schwert hinter euch her“ in 5, 2 so verwendet, daß er von dem letzten Drittel des Haares sagt תִּזְרֶה לָרוּחַ, so ist dieses durch die Handlung veranlaßt, aber eben doch selbständige Abwandlung einer oft vernommenen Formel, die nun auch V. 10 auf die Menschen angewendet wird mit dem Parallelsatze „und ich entblöße das Schwert hinter euch her“ 5, 12; 12, 14, und ohne ihn 17, 21 gar mit פָּרַשׂ erscheint. Letzteres kommt sonst nirgends vor, und זרה mit לְכָל־רוּחוֹת nur Jer. 47, 26. Wenn er aber den Parallelsatz auch 5, 2 hinzufügt, wo er doch eine Verletzung des Bildes ist, so erhellt deutlich, daß er eine Reminiszenz ist, welche dem nach rhythmischem Ausgange der Sentenz suchenden Redner unwillkürlich auf die Lippen kam. Weiter ist V. 5. 6, wo mit Targ. וַתָּמֶר auszusprechen ist, offenbar ein Analogon zu Jer. 2, 10. 11, wo auch הֵמִיר. Dagegen V. 10 ist eine Steigerung zu Dt. 28, 53 und Lev. 26, 19, welches Jer. 19, 9 beides deutlich durchscheint. Hier wird das sonst Unerhörte gesagt, daß Kinder ihre Väter verzehren. In V. 11 erinnert אֶת־מִקְדָּשִׁי טִמֵּאת zwar an Lev. 20, 3, aber das daneben stehende שִׁקּוּצַיִם findet sich außer Dt. 29, 16 im Gesetze nirgends, und wenn in V. 11, wie in 7, 3. 4; 8, 18; 9, 10 die öfter bei Ezechiel gebrauchte Formel des Deuteronomiums לֹא תָחוֹס עֵינִי (s. Dt. 13, 9; 7, 16; 19, 13. 21) auftritt, so gibt er ihr durch das vorgesetzte לֹא אֶפְרַע (denn so ist nach 24, 14 auch 5, 11 statt אֶגְרַע und Jes. 47, 3 statt des unverständlichen אֶפְגַּע zu lesen) sein eignes Gepräge. Hier V. 13, wie 24, 13

steht damit in Zusammenhange die eigentümliche Redensart כָּלָּה und כִּלָּה mit אַף und חֵמָה (6, 12), desgleichen הֵנִיחַ mit חֵמָה (16, 42), welche nur bei Ezechiel mit einer eigentümlichen Vorstellung 16, 42. 43 motiviert uns begegnet, während dem Gesetze überhaupt die Verbindung von אַף und כָּלָּה, ja mit Ausnahme einer Stelle Dt. 29 und בַּחֲמַת קְרִי Lev. 26, 28 auch das Wort חֵמָה unbekannt ist. Und wenn V. 15 בְּאַף וּבְחֵמָה Ez. mit Dt. 29, 27; Mich. 5, 14 und namentlich Jeremia gemeinsam ist, so wird durch Hinzufügung von חֵמָה תּוֹכְחוֹת (vgl. dazu 25, 17) das Ganze wieder mit ezechielischem Stempel versehen. Auch חֶרְפָּה וּגְדוּפָה V. 15, חָרְבָּה וְחֶרְפָּה V. 14, und V. 17: דֶּבֶר וָדָם (vgl. 28, 23; 38, 22) sind ihm eigen und entsprechen seinem Streben nach Paarung allitterierender Wörter. Endlich wenn das Zerbrechen des Brotstabes in v. 16 wieder wie 4, 16 an Lev. 26, 26 erinnert, so ist doch noch deutlicher, daß Ezechiel durch Dt. 32 sich in der Gestaltung des Satzes hat bestimmen lassen. Freilich erst, wenn man sich überzeugt hat, daß mit Streichung von הָרָעָב das Wort הָרָעִים zu חצי (auszusprechen חִצֵּי) zu beziehen, daß אֲשֶׁר אֲשַׁלַּח־לְשַׁחֶתְכֶם die erklärende Glosse eines Lesers zu אֲשֶׁר הָיוּ לְמַשְׁחִית ist, und endlich daß das zu אסף nicht passende רָעָב durch רָעוֹת ersetzt werden muß. Dann heißt es: indem ich meine bösen Pfeile unter die schleudere, welche dem Verderber anheimgefallen sind, und Übel über euch häufe und euch den Brotstab zerbreche und gegen euch loslasse die Hungersnot und wilde Tiere und Pest und Blut u. s. w. Das ist eine verständlichere Wiedergabe von Dt. 32, 23: „ich werde häufen (אספה) über sie Übel, meine Pfeile gegen sie verschießen — sauge aus, Hunger! und friß, Pest! — und den Zahn der Tiere will ich gegen sie loslassen".

Wenn man ferner Gewicht legt auf die Berührungen zwischen 6, 4 ff. und Lev. 26, 30 ff., worüber ich oben das Nötige bemerkt habe, so sollte man bedenken, daß bei der hier vorfindlichen Häufung der Ausdrücke auch deuteronomische erscheinen wie אִבֵּד V. 3 vgl. Dt. 12, 2 und גָּדַע V. 6 vgl. Dt. 12, 3 und spezifisch ezechielische wie נִמְחוּ מַעֲשֵׂיכֶם, was sonst unerhört. Auch die Parallele von גּוֹיִם (oder עַמִּים) und אֲרָצוֹת ohne nähere Bestimmung in 6, 8 wie 5, 6; 11, 16. 17; 20, 34. 41; 12, 15; 20, 23; 22, 4. 15; 35, 10 u. ö. findet sich sonst nicht, desgl. das nur hier

vorkommende אֲשֶׁר נִשְׁבּוּ שָׁם V. 9. Und V. 13. 14 ist wieder wie Dt. 12, 2, namentlich Hos. 4, 13, dagegen der Erklärungssatz מָקוֹם אֲשֶׁר נָתְנוּ שָׁם רֵיחַ נִיחֹחַ wieder echt ezechielisch, gleichwie das allitterierende שְׁמָמָה וּמְשַׁמָּה, was mit V. 14 5mal bei Ezechiel und sonst nirgends vorkommt. Bemerkenswert erscheint mir in Kap. 6 noch der Ausdruck V. 9 וְנָקֹטּוּ בִּפְנֵיהֶם, welcher dem Ez. eigentümlich (s. 20, 43; 36, 31) ist. Die dialektisch verschiedene Form קוּץ, welche das Heiligkeitsgesetz Lev. 20, 23 hat, kennt er nicht. Wenn man aber Hi. 10, 1 mit Gen. 27, 46 vergleicht, wird man mit der völligen Bedeutungsidentität beider Formen zugleich inne, daß der konstante Gebrauch der Form mit ט ein Indizium gegen die Abkunft der Stelle Lev. 20, 23 von Ezechiel ist.

Noch mehr erscheinen die fremden Elemente da von Ezechiels eigener Rede verschlungen, wo sein Affekt von überwältigendem Eindrucke erregt sich unmittelbar ergießt, wie namentlich in Kap. 7. Hätten wir dasselbe in ursprünglicher Ordnung und Reinheit, so würde es von der Gewalt Zeugnis ablegen, welche die Sprache Ezechiels bisweilen hat. Der eigentümliche Rhythmus dieses Stückes, welcher überraschende Katastrophen im Tone der Rede nachbilden will, erinnert an Jes. 21, wo auch V. 4 פַּלָּצוּת, wie hier V. 18, und an Jes. 24, wo auch V. 16 יֹשֵׁב הָאָרֶץ wie hier V. 7. Der gleichlautende Anfang der beiden ersten Absätze scheint geflissentlich aus Am. 8 entlehnt (vgl. V. 2. 6 mit Am. 8, 2), wie auch V. 18 an Am. 8, 10 erinnert; dagegen scheint V. 17a, wozu hier der unerhörte Zusatz tritt, (vgl. 21, 12), daß „die Kniee, wie Jo. 4, 18 die Bäche, mit Wasser gehen", an Jes. 13, 7 anzuklingen, weil auch in V. 24 הִשְׁבַּתִּי גְּאוֹן עַזִּים, wo nicht mit LXX עֻזָּם zu verbessern ist, an Jes. 13, 11 וְהִשְׁבַּ׳ גְּ׳ זֵדִים seinesgleichen hat. Dagegen erinnert V. 26 an Jer. 18, 18 und in V. 19 ist „ihr Silber und Gold kann sie nicht erretten am Tage der Überwallung Jahves" buchstäblich wie Zeph. 1, 18, wie auch der eigentümlich ezechielische Ausdruck מִכְשׁוֹל עֲוֹנָם (6mal) an מַכְשֵׁלוֹת in Zeph. 1, 5 erinnert. Vermutlich sind aber in Kap. 7 noch mehr Anklänge an andere Weissagungen, die uns nicht mehr erhalten sind.

Aus der Erzählung Kap. 8—11 erwähne ich, daß sich hier

5mal, nämlich 8, 4; 9, 3; 10, 19. 20; 11, 22 und außerdem 43, 2 der Ausdruck אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל findet, was, da es sich überall um die Schau Gottes handelt, als Erinnerung an Ex. 24, 10 betrachtet werden darf. Ferner, daß es nicht zufällig sein kann, wenn das rätselhafte Wort סֶמֶל 8, 5 an Dt. 4, 16 erinnert, weil der ganze Fortgang der Rede vom סֶמֶל zu der תַּבְנִית רֶמֶשׂ u. s. w. V. 10, zu dem *Thammuz* und Sonnendienst, welcher durch Niederwerfen begangen wird (מִשְׁתַּחֲוִים zu lesen) in V. 14. 16 genau so ist, wie Dt. 4, wo ebenfalls nach סֶמֶל in V. 16 zuerst die תַּבְנִית der Tiere V. 17. 18 und dann der Sonnen- und Gestirndienst erwähnt wird (וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ V. 19). Eine ähnliche Parallele mit dem Rahmen des Deuteronomiums bietet 11, 17 ff. dar. Denn wenn es hier heißt: „ich sammle euch (וְקִבַּצְתִּי) aus den Völkern (מִן הָעַמִּים), unter denen ihr zerstreut gewesen (אֲשֶׁר נְפוֹצוֹתֶם), und sie kommen in das Land Israels und entfernen aus ihm alle seine Greuel, und ich gebe ihnen ein anderes Herz (אַחֵר nach dem parallelen Gliede: und einen neuen Geist, so daß die Beziehung auf Jer. 32, 39 fortfällt) und entferne das steinerne Herz aus ihrem Fleische und gebe ihnen ein Herz von Fleisch, damit sie in meinen Satzungen wandeln und sie mir zum Volke werden und ich ihr Gott sei", so finden wir trotz der Anklänge an das Heiligkeitsgesetz in den letzten Worten genau dieselbe Reihenfolge der Gedanken und zum teil dieselbe Sprache Dt. 30, 3 ff.: „und es sammelt dich (וְקִבֶּצְךָ) Jahve dein Gott aus allen Völkern (הָעַמִּים), wohin er dich zerstreut hat (אֲשֶׁר הֱפִיצְךָ), und läßt dich kommen in das Land deiner Väter — und es beschneidet Jahve dein Gott dein Herz, zu lieben den Jahve — und du hörst auf die Stimme Jahves und thust seine Gebote — und Jahve wird sich wieder freuen an dir gütig zu sein". Diese Übereinstimmung ist um so bemerkenswerter, als sie sich auch Ez. 36, 24 wiederholt, wo וְלָקַחְתִּי אֶתְכֶם und וְקִבַּצְתִּי und וְהֵבֵאתִי genau dem מִשָּׁם יְקַבֶּצְךָ und יִקָּחֶךָ und וֶהֱבִיאֲךָ Dt. 30, 4. 5 entspricht, und dann die übrigen Stufen der Reinigung und Erneuerung des Herzens, des neuen Gemeinschaftsverhältnisses und des Segens folgen, und als Ez. 39, 25: „nun will ich zurückführen die Entführten Jakobs und Barmherzigkeit üben gegen das ganze Haus Israel" in auffallender Übereinstimmung steht mit Dt. 30, 3: „und es wird zurückführen

Jahve deine Entführten und Barmherzigkeit an dir üben". Und wenn dann fortgefahren wird וְשָׁב וְקִבֶּצְךָ aus allen Völkern (עַמִּים) Dt. 30, 3, so klingt dieses nach in den bei Ez. V. 27 folgenden Worten: בְּשׁוֹבְבִי מִן הָעַמִּים (was in diesem Zusammenhange bei ihm unerhört ist) וְקִבַּצְתִּי, worauf dann freilich מֵאַרְצוֹת אֹיְבֵיהֶם folgt, was bei Ezechiel ebenfalls unerhört auf Lev. 26, 36. 39 (vgl. V. 38. 41. 44) zurückgeht. Überhaupt ist die Übereinstimmung in den Ausdrücken für die Zerstreuung und Wiederbringung Israels auffällig, welche zwischen Ezechiel und der Einrahmung des Deuteronomiums besteht. Während das Heiligkeitsgesetz allein זָרָה בַגּוֹיִם sagt (Lev. 26, 33), die Wiederbringung aber nirgends ausdrückt, welche Zurückhaltung, da die Sache doch negativ aufs bestimmteste statuiert wird (26, 42. 44. 45), gegenüber der Plerophorie Ezechiels und des Rahmens des Deuteronomiums seltsam abſticht, sagt das Dt. selbst an einer Stelle (28, 64) הֵפִיץ בָּעַמִּים und seine Umrahmung ebenso 4, 27; 30, 3 und הִדִּיחַ 30, 1, was Ezechiel nur 4, 13 darbietet. Ezechiel hat in seinem schon öfter erwähnten Streben nach parallelem Schwunge im Ausdrucke der Begriffe diese beiden Phrasen kombiniert und mit dem ihm eignen Parallelismus von גּוֹיִם (עַמִּים) und אֲרָצוֹת ohne andere Bestimmung, als durch den Artikel, in Verbindung gesetzt. Und so finden wir הֵפִיץ בַּגּוֹיִם parallel mit זָרָה בָּאָר" 12, 15; 20, 23; 22, 15; 29, 12; 30, 23. 26; 36, 19. Daneben kommt vereinzelt vor הִרְחַקְתִּים בַּגּוֹיִם neben הֲפִיצוֹתִים בָּא" 11, 16, wo die Wahl aber durch רַחֲקוּ in V. 15 motiviert ist. Den Gegensatz zu הֵפִיץ bildet Dt. 30, 3 קִבֵּץ מִן הָעַמִּים und als Parallelbegriff findet sich לָקַח מִן daneben Dt. 30, 4. Der letzteren Formel entspricht Ez. 36, 24; 37, 21, der ersteren mit dem Gegensatze נָפוֹץ 28, 25; 29, 15. Übrigens bildet Ezechiel am liebsten den Parallelausdruck zu קִבֵּץ nach der üblichen Vergleichung der Wiederbringung aus der Zerstreuung mit der Erlösung aus Ägypten durch הוֹצִיא, so 20, 34. 41; 34, 13, vereinzelt durch אָסַף 11, 17 und durch שׁוֹבֵב an der oben citierten Stelle 39, 16; und einmal wird der Gegensatz von הֵפִיץ und קִבֵּץ ersetzt durch הִגְלָה und כִּנֵּס 30, 28, welches letztere sonst überhaupt nicht vorkommt. Nach diesem Allen ist es nicht zufällig, daß Ezechiel, der mit הֵפִיץ immer für „Völker" den Ausdruck גּוֹיִם verbindet, überall da, wo er das

deuteronomische קִבֵּץ gebraucht, statt גּוֹיִם vielmehr wie das Deut. עַמִּים sagt.

Gehe ich weiter zu Kap. 12, so werden wir unter dem Eindrucke dieser Berührungen bei V. 2 nicht bloß an Jes. 42, 20; 43, 8 oder Jer. 5, 21, sondern auch an Dt. 29, 3 und in V. 16 bei וְהוֹתַרְתִּי מֵהֶם אַנְשֵׁי מִסְפָּר als Endergebnis des הֲפִיץ בַּגּוֹיִם in V. 15 an Dt. 4, 27 denken, wo als Endergebnis der gleichen Thatsache angegeben wird וְנִשְׁאַרְתֶּם מְתֵי מִסְפָּר. Ezechiel, der nie הִשְׁאִיר, sondern immer הוֹתִיר sagt, hat den Satz in seine Sprache umgesetzt, das alte מְתֵי, welches dem Verf. von Dt. 4 durch das alte Deut. aufgenötigt war (nämlich durch 28, 62 vgl. 26, 5), durch אַנְשֵׁי wiedergebend. Übrigens erinnert V. 13[a] wie 17, 20 an Hos. 7, 12. Das 13. Kap. ist zu originell ezechielisch, als daß man mehr als ganz leise Anklänge an andere Stücke heraushören könnte. So erinnert etwa der Prophet, der הֹלֵךְ אַחַר רוּחוֹ in V. 3 an Mich. 2, 11, die Strafe Ez. 13, 9 an Mich. 2, 5; die Sünde 13, 19. 22 an Mich. 3, 5; Ez. 13, 10 an Jer. 4, 10; 6, 14, und das Ungewitter, dessen Beschreibung V. 11—13 auch Ez. 38, 22 wiederkehrt, an Jer. 23, 19. Daß aber 13, 10 יַעַן וּבְיַעַן steht, wie 36, 3 und nur noch Lev. 26, 43, dem vermag ich kein Gewicht beizulegen. Die Formel ist feierlichen Rechtsurteilen entlehnt, wie auch hier der Zusammenhang ein solches in V. 9 enthält, ebenso wie Jer. 3, 8 einmal die in Ehescheidungsurkunden übliche alte Formel עַל כָּל־אֹדוֹת da anwendet, wo er einer Ehescheidung erwähnt. Kommt man nach dem Vorausgehenden zu Kap. 14, so stellen sich die drei formelhaften Anfänge der in Kap. 14 von Ezechiel über das Verhältnis des prophetischen Mittlers zum unbußfertigen Volke im Zusammenhange mit Kap. 13 gegebenen Maximen V. 4. 7. 13., wo אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָ״ סו z. B. Lev. 17, 3. 8, und אֶרֶץ כִּי תֶחֱטָא Lev. 5, 21; Num. 5, 6, die Nutzanwendung aber V. 6 und die Absicht לְמַעַן לֹא יִתְעוּ in V. 11 etwa Num. 15, 39. 40; Lev. 17, 5 entspricht, und כַּעֲוֹן הַדֹּרֵשׁ כַּעֲוֹן הַנָּבִיא יִהְיֶה V. 10 in Lev. 24, 22 seinesgleichen hat, am natürlichsten als absichtliche Nachbildungen und Anlehnungen an das dem Propheten und seinen Zuhörern gemeinsame Heiligkeitsgesetz, als an ihren Lebenskatechismus dar. Es will dabei aber besonders beachtet sein: erstens, daß auch die

beauftragenden Formeln vor diesen Maximen: rede mit ihnen und sage zu ihnen V. 4 oder: sage zum Hause Israel V. 6 mit denjenigen übereinstimmen, welche dem Obigen zufolge der Redaktor des Pentateuchs den einzelnen Partieen des Heiligkeitsgesetzes erst nachträglich vorgesetzt hat, ebenso wie sie auch 20, 27. 30, also in einem Kapitel sich befinden, das geflissentlich das Heiligkeitsgesetz berücksichtigt, und daß diese Formeln ezechielisch werden durch das hinzugefügte „so hat der Herr Jahve gesagt“. Zweitens, daß die Ausdrücke, הֶעֱלוּ עַל לִבָּם (vgl. 11, 5 und 20, 32), מִכְשׁוֹל עֲוֺנָם und נָתַן נֹכַח פְּנֵיהֶם V. 3, womit Jer. 17, 16 nicht zu vergleichen steht, welche in den Maximen V. 4. 7 erst erscheinen, nachdem sie V. 3 geprägt worden sind, sonst keine Analogie im Gesetze haben und sich auch nur für eine in Schuldhaft für vollbrachte Übertretung befindliche Generation eignen; ebenso die eigentümliche Wendung שׁוּבוּ וְהָשִׁיבוּ hier wie 18, 30 allein gefunden wird, und wenn נָתַתִּי פָּנַי בָּאִישׁ und וְהִכְרַתִּי וְגוֹ V. 8 an Lev. 20, 2 erinnert, dann doch וְהִשְׁמַדְתִּיו V. 9 deuteronomisch klingt und die dort zwischeneingefügte Formel וַהֲשִׁמּוֹתִיהוּ לְאוֹת וְלִמְשָׁלִים an Dt. 28, 37. 42 erinnert, wo לְשַׁמָּה וּלְמָשָׁל bei einander steht. Drittens aber mache ich auf die konstante Differenz aufmerksam, daß im Gesetze מִקֶּרֶב mit הִכְרִית verbunden wird, bei Ezechiel aber מִתּוֹךְ, dieses deshalb, weil Ezechiel das Wort קֶרֶב in der Bedeutung „Mitte“ überhaupt in seiner Sprache nicht gebraucht, sondern nur in der des „Innern des Menschen“ s. 11, 19; 36 26 ff. Beiläufig bemerke ich, daß der neutrale Ausdruck עֲלִילוֹת in einem Zusammenhange, der ihn in pejus deuten heißt, bei Ezechiel besonders beliebt (14, 22. 23; 20, 43. 44; 21, 29; 24, 14) und in Parallele mit דֶּרֶךְ stehend 14 22; 36, 17. 19, im Gesetze und bei Jeremia nicht gefunden wird. Jeremia sagt מַעֲלָל, was einmal bei Ezechiel parallel mit דֶּרֶךְ 36, 31.

In Kap. 15 scheint der Pflock V. 3 zum Aufhängen Reminiszenz an Jes. 22, 23. 24 zu sein. In Kap. 16 ist Hos. 2 Vorbild (vgl. z. B. V. 17 ff. mit Hos. 2, 10 ff., die Nacktheit am Tage der Geburt V. 7. 22 und ihre Wiederkehr am Tage der Strafe V. 39 mit Hos. 2, 5) und Erinnerung an Jer. 3 ist nicht zu verkennen (vgl. z. B. V. 52 mit Jer. 3, 11). Die auffallende Endformel וַיְהִי V. 19 und V. 15 (denn auch hier ist so statt

לוֹ יְהִי zu lesen) erinnert an das וַיְהִי des Schöpfungsberichtes, und die Redensart "בּוֹא בִבְרִית אֶת־פ" V. 8 opp. הֵפֵר בְּרִית V. 59, oder בּוֹא בְאָלָה 17, 13 parallel mit כָּרַת בְּרִית opp. בָּזָה אָלָה 17, 18; 16, 59 parallel mit הֵפֵר בְּרִית 17, 16. 19 hat ihresgleichen in der Paralle von בְּרִית und אָלָה Dt. 29, 11. 13, welche entweder mit כָּרַת c. acc. oder mit dem jenem בּוֹא בְּ entsprechenden "עָבַר בְּ" konstruiert werden. Mit Übergehung des für unseren Zweck nichts Neues darbietenden 17. Kapitels finden wir im 18. eine Ausführung über den auch Jer. 31, 29 bekämpften Volksspruch, nach welchem die saure Frucht, die die Väter genossen, den Kindern die Zähne stumpf macht. Ezechiel stellt denselben positiven Satz wie Jer. 31, 30, aber in anderem Ausdruck gegenüber, und fügt dem einen negativen hinzu (18, 20), welcher ganz mit Dt. 24, 16 übereinstimmt. Die Ausführung selbst ist das Muster einer Predigt, wie wir sie uns in Anschluß an einen Volksspruch oder an ein Gesetzeswort in den Sabbatversammlungen der exilierten Juden gehalten denken müssen; an dem konkreten Beispiele einer durch drei Generationen sich erstreckenden Familiengeschichte wenn ich so sagen soll, wird der Satz anschaulich gemacht, und die so dreifach gebotene Gelegenheit jedesmal benutzt, einzuschärfen, was die Kennzeichen des gerechten oder ungerechten Lebens des einzelnen Israeliten seien. Es wird dabei ebenso auf den täglichen gemeinen Menschenverkehr Gewicht gelegt, wie in Jes. 1, 16 ff.; 33, 15 ff.; Jes. 58, 6 ff.; Mich. 6, 8; Ps. 15. 24.; Jer. 7, 5. 6 und anderen Stellen mit gleicher Absicht. Wie daher sich an diese allerlei Anklänge finden, so ist es nicht befremdlich, daß solche auch zwischen Ez. 18 und den das heilige Leben des Israeliten umschreibenden Partieen des Heiligkeitsgesetzes sich zeigen. Fühlt man sich aber bei dem Wucher V. 13 an Lev. 25, 36. 37 erinnert, warum nicht an Ps. 15, 5, bei עֵינָיו נָשָׂא V. 6. 12. 15 nicht auch an Dt. 4, 29; Ps. 24, 4, bei dem Speisen des Hungrigen und dem Bekleiden des Nackten V. 7. 16 nicht an Jes. 58, 7? Und wenn die Verunreinigung des Weibes des Nächsten und der Beischlaf bei der Menstruierenden in V. 6 durchaus an Lev. 18, 19, 20 erinnern sollen, so vergesse man auch nicht folgende konstante Unterschiede, daß nämlich erstens in dem Todesurteile jedesmal (im ganzen 6 mal) im Heiligkeitsgesetze steht

דָּמָיו בּוֹ, dagegen bei Ezechiel jedesmal erweiternd יִהְיֶה hinzugefügt wird (vgl. 18, 13; 33, 4. 5), und zweitens, daß, wenn in den mit V. 6 und 7 vergleichbaren Sprüchen Lev. 18, 20; 25, 17 der Volksgenosse עֲמִיתְךָ heißt, was für Lev. 18—26 so charakteristisch ist, daß von den 10 Stellen des A. T., wo dieses Wort erscheint, ihrer 9 allein auf jenen Abschnitt kommen, Ezechiel weder hier noch sonst dasselbe anwendet.

Die große Erzählung Kap. 20 ist nur auf Grund des Heiligkeitsgesetzes zu begreifen. Der Anfang der göttlichen Offenbarungen in V. 5—7 mit „ich Jahve" voran und am Schlusse ist eine Nachbildung von Lev. 18, 2 b—4, und beruht inhaltlich auf einer Kombination von Ex. 6, 7 ff. mit Lev. 18, 2 ff.; desgl. das Sabbatsgesetz V. 12. 20 auf Ex. 31, 13 ff.; die Ankündigung der Zerstreuung in der Wüste V. 23 auf Lev. 26. Nur auf Grund der allgemeinen Geltung dieser Stücke des Heiligkeitsgesetzes als Urkunden über die Urzeit konnte Ezechiel so erzählen, und am sprechendsten ist die Ähnlichkeit in der Bezeichnung der Gebote als das Leben verbürgender V. 11. 13. 25; 33, 15 vgl. mit Lev. 18, 6. 7. Aber die Berührungen beruhen auf bloßer Erinnerung, daher stimmt auch הַשְׁלִיכוּ שִׁקּוּצֵי עֵינָיו und גִּלּוּלֵי מִצְרַיִם nicht genau mit Lev. 18, 3, sondern ist eine ezechielische Abwandlung, ebenso wie אֲשֶׁר תַּרְתִּי לָהֶם (von Jahve nur noch Num. 10, 33; Dt. 1, 33 mit מְנוּחָה) in V. 6 und der an Jes. 13, 19; Jer. 3, 19 erinnernde Zusatz zu der alten Formel „fließend mit Milch und Honig" "צְבִי הִיא לְכָל־הָאֲ" in V. 6. 15, für welche in Lev. 20, 24 wohl Raum gewesen wäre, eigentümliche Zuthaten Ezechiels sind. Ebenso ist וַיַּמְרוּ בִי V. 8. 13. 21, wofür nach 2, 3; 17, 15 wohl überall bei Ez. וַיִּמְרְדוּ בִי zu lesen ist, die Redensart שָׁפַךְ חֲמָתוֹ V. 13; 36, 19 und der danach in Ezechiels erweiternder Manier gebildete Nominalausdruck V. 33, wofür sonst wie Zeph. 3, 8 שָׁפַךְ זַעְמוֹ (21, 36; 22, 31) steht, dem Gesetze und der Erzählung des Pentateuchs fremd. Ebendaher erklärt sich auch die eigentümliche Mischung mit deuteronomischen Ausdrücken, wie wenn vom Dienste der Steine und Bäume die Rede ist V. 32 vgl. mit Dt. 28, 64; 4, 28 vgl. 29, 16, nur daß dort עָבַד, bei Ez. dagegen שֵׁרֵת steht, oder wenn es V. 28 heißt, „und sie ersahen jeden hohen Hügel und jeden buschigen Baum", u. s. w. und in Dt. 12, 2

als die Örter, die man sich e r s e h e n könne (Dt. 12, 13), eben Hügel und Bäume genannt werden, oder wo man in V. 23 den einen Ausdruck der Strafe in Lev. 26, 33 erwarten sollte, der oben erörterte eigentümlich ezechielische für die Zerstreuung eintritt, welchen er sich durch Kombination von Dt. 28, 64 und Lev. 26, 33 gebildet hat.

Hierbei drängt sich eine Vermutung auf. Wenn man sieht, daß in dieser einen Rede die jetzt so zerstreuten Stücke des Heiligkeitsgesetzes, nämlich außer Lev. 18, 2—7 und Lev. 26 3ff. auch die soweit entlegenen Ex. 6, 7ff. und Ex. 31, 13ff. berührt werden, so kommt man auf den Gedanken, Ezechiel habe diese Stücke noch alle in ihrem ursprünglichen Zusammenhange gelesen. Aber die abgerissene Manier, in der er V. 12 bei der Wüstenoffenbarung mit einem „außerdem habe ich ihnen auch meine Sabbate gegeben" die Sabbatsordnung einfügt, und ebenso wie eine nur nicht zu übergehende Notiz die Drohung der Zerstreuung schon in der Wüste V. 23 lassen es nicht unmöglich erscheinen, daß er seinerseits, vielleicht geleitet durch priesterliche Tradition über den ursprünglichen Zusammenhang dieser Gesetze, sie erst ebenso zusammen stellt, wie wir es jetzt thun müssen, zumal die Zeitverhältnisse das Beachten der ursprünglichen Sabbatordnung und der alten Androhung des Exiles ohnehin erheischten. Da aber weiter das וָאִוָּדַע לָהֶם V. 5 an Ex. 6, 3 erinnert, so wird es wahrscheinlich, daß Ezechiel Ex. 6, 6ff. schon in Verbindung mit Ex. 6, 3ff. gleichwie dem Obigen zufolge schon die redaktionellen Formeln „rede und sprich" in Lev. 17—26 gefunden hat und weiter, daß die rätselhafte Erzählung V. 8ff. nur eine längst übliche Ausdeutung des Ex. 6, 9 berichteten Ungehorsams der Israeliten in Ägypten gegen die mit 6, 6—8 angedeutete Predigt des göttlichen Willens durch Mose auf ihrer ersten Stufe ist. Unter diesen Umständen ist es vielleicht auch nicht zufällig, daß Ezechiel, der nur selten חֻקִּים z. B. V. 18 und regelmäßig חֻקָּה sagt, während das Heiligkeitsgesetz im Unterschiede vom Dt. n u r die Femininform kennt, in diesem Kapitel נָתַן חקִּים gebraucht; dieser Ausdruck findet sich nämlich in der redaktionellen Unterschrift des Heiligkeitsgesetzes in Lev. 26, 46, also eben so hinter der Exildrohung, wie hier V. 25 hinter derselben Drohung V. 23. 24.

Im 21. Kapitel, welches wieder höchst originell ist, bemerken

wir den aus der Priestersprache (Num. 5, 15) übertragnen, sonst nirgends vorkommenden Ausdruck für dasjenige sündige Thun, welches eine direkte Herausforderung der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes ist הִזְכִּיר עָוֹן (V. 28. 29; vgl. 29, 16); ferner in V. 30. 34 בְּעֵת עֲוֹן קֵץ. Es ist dieses Wort wahrscheinlich von Ezechiel selbst geprägt für den alten (s. Dt. 32, 35) Ausdruck בְּיוֹם אֵידָם oder בְּעֵת. Wo er gegen Edom redet, stellt er den aus der klassischen Edombedrohung (ob. V. 13) herübergenommenen Ausdruck voran und fügt ihm seinen eignen in der schon öfter beobachteten Manier hinzu (35, 5). Sonst kann man in V. 36 einen Anklang an Jes. 54, 16 finden. Ebenso in 22, 5 in der Bezeichnung Jerusalems an Jes. 22, 2; Am. 3, 9 und in V. 2. 3 an Nah. 3, 1; in V. 18—22 an Jes. 1, 25; Jer. 6, 27. 28. Insbesondere ist V. 25 ff. (wo statt קֶשֶׁר zu lesen אֲשֶׁר) eine Ausführung von Zeph. 3, 1 ff. nach freier Erinnerung, wie denn z. B. die Bezeichnung der Fürsten als brüllender Löwen und gieriger Wölfe hier auf die Fürsten und die Propheten verteilt erscheint; indessen da die Propheten noch einmal V. 28 nach 13, 11 f. geschildert werden, so ist in V. 25 wie V. 6 נְשִׂיאֶיהָ zu lesen, denn dieses mit בְּתוֹכָהּ ist ezechielisch, während שָׂרֶיהָ בְקִרְבָּהּ von Zephanja direkt entlehnt ist. Nur ebenso sind auch die zahlreichen Anklänge an die Lebensregeln des Heiligkeitsgesetzes in V. 6 ff. anzusehen, vgl. V. 7 mit Lev. 20, 9; V. 8 mit Lev. 26, 2; V. 9 mit Lev. 19, 16, u. V. 10, wo statt בָךְ zu lesen בֵּן, mit Lev. 18, 8; nur wie kurze Andeutungen verhalten sich die Worte Ezechiels zu den Gesetzesworten, und es will auch nicht übersehen sein, daß עִנָּה in V. 10. 11 deuteronomisch ist, und daß, wenn dort die Aufgabe des Priesters als הַבְדִּיל בֵּין חֹק׳ וּבֵין הַחֹ׳ und הוֹרוֹת angegeben wird Lev. 10, 10. 11, Ezechiel in eigentümlicher Weise dem הִבְדִּיל ein הוֹדִיעַ Bescheid erteilen parallel setzt und statt בֵּין וּבֵין vielmehr בֵּין לְ sagt V. 26 sogut, wie 44, 23. Daß aber den Sätzen Zephanjas in V. 29 auch einer über den עַם הָאָרֶץ hinzugefügt wird, erklärt sich daraus, daß dieser in Lev. 20, 4 als Subjekt zu הֶעְלִים עֵינֵיהֶם genannt ist, was eben in V. 26 auch bei Ezechiel erschienen war. Ideenassociationen stellen sich eben da leicht ein, wo ein angeschlagener Ton im Gedächtnis die damit zusammenhängenden wachgerufen hat. Wenn endlich hier 22, 12 (und 23, 35) die

Sünde als Gottvergessenheit bezeichnet ist, so ist es bemerkenswert, daß das Heiligkeitsgesetz stehend das Motiv zur Vermeidung der Ungerechtigkeit durch וְיָרֵאתָ מֵאֱלֹהֶיךָ ausdrückt (z. B. Lev. 19, 14. 32; 25, 17. 36. 43), während Ezechiel diesen Ausdruck gar nicht hat. In Kap. 23 haben wir eine eigentümliche Ausführung zu der Rede Jeremias von den beiden Schwestern Meschuba und Bagoda (Jer. 3, 6 ff.); daher finden wir hier auch nach Jer. 4, 30 die Wurzel עָגַב und ihre Derivata und nach Jer. 6, 8 die hier 5mal und sonst bei Ezechiel nirgends vorkommende Formel תֵּקַע oder נָקְעָה נַפְשִׁי zum Ausdrucke der widerwärtigen Abwendung von dem früher Geliebten. Ein sprechender Beweis, wie die Sprache Ezechiels sich momentan bestimmen lassen konnte durch in der Erinnerung auftauchende ältere Worte. Dabei erwähne ich, daß, wenn das Heiligkeitsgesetz hierfür in Lev. 26 גָּעֲלָה נַפְשִׁי sagt (z. B. 26, 15. 11. 30. 43 vgl. auch V. 44), Ezechiel diesen Ausdruck nicht hat (denn 16, 45 entspricht nicht). Im übrigen schwebt bisweilen auch hier wie in Kap. 16 Hos. 2 vor, vielleicht auch Jes. 57, und שָׁתִית מָצִית vom göttlichen Strafbecher V. 34 erinnert an Jes. 51, 17, sowie andrerseits der Gedanke in V. 39 seinesgleichen in Jer. 7, 9—11 hat.

In Kap. 24 mag bei V. 9. 10 Jes. 30, 33 vorschweben, und in dem eigenen Rhythmus V. 11. 12 glaube ich den von Jes. 15, 8 b wiederzuerkennen; bemerkenswerter ist der augenscheinlich aus Lev. 26, 19 entlehnte Ausdruck גְּאוֹן עֻזְּכֶם V. 21. Im Gesetze bezeichnet er offenbar, da hinter dem vorausgehenden allgemeinen Ausdrucke der Vergeltung V. 18 in allen parallelen Absätzen sofort eine konkrete Plage folgt, von den Städten und Heiligtümern aber erst in weit späteren Abschnitten die Rede ist, nicht die Gesinnung, sondern ein bestimmtes Objektives, aber auch nicht Jerusalem oder den Tempel, sondern das gelobte Land selbst, welches in seiner gottgesegneten Fruchtbarkeit der feste Hort Israels ist und seinen Stolz ausmacht; die Verbindung wie תִּפְאֶרֶת רוּם עֵינַיִם Jes. 10, 12, nicht wie עֲטֶרֶת תִּפְאֶרֶת Jes. 28, 1; 62, 3. Dieses wird bestätigt, sofern die Ausführung des שֶׁבֶר sich durch Regenmangel und Unfruchtbarkeit des Ackers und der Gärten V. 19. 20 vollzieht. Da ist es nun bezeichnend, daß Ezechiel diesen terminus anders wendet, und das erste Mal, wo er ihn gebraucht (denn 7,

24 gehört nach einer früheren Bemerkung nicht hierher), in seiner Manier durch vorgesetztes מִקְדָּשִׁי und nachgesetztes מַחְמַד עֵינֵי verständlich macht. Hier kann es nur die Stadt Jerusalem, als die von Gott erwählte Stätte sein, deren Dauer die Leidensgenossen Ezechiels für ewig halten und die deshalb ihre Hoffnung und ihre Sehnsucht ist. Ähnlich erklärt er ihn V. 25, indem er für גְּאוֹן עֻזָּם zweierlei setzt, erstens מָעֻזָּם, was mit dem zweiten Elemente, und zweitens מְשׂוֹשׂ תִּפְאַרְתָּם, was mit dem ersten Elemente des Ausdruckes in Beziehung gesetzt sein will. Anders ist die Abwandlung in 33, 28, wo גְּאוֹן עֹז dem Heiligen Lande beigelegt wird; da ist nach dem Zusammenhange die in zahlreichen Städten und Dörfern geordnet wohnende Bevölkerung gemeint, sodaß diese Wendung das ergänzende Gegenstück zu Lev. 26, 19 bildet. Wie Ezechiel aber גָּאוֹן allein als Parallele zu הָמוֹן 32, 12 auf Ägypten anwendet und die Städte bezeichnen läßt (verb. שׁדד), so auch den zusammengesetzten Ausdruck in 30, 6. Hier ist darunter wegen des von eroberten Städten üblichen Prädikates יָרַד die dermalige Zentralstätte des Reiches zu verstehen, von deren Fall oder Bestande alles abhängt, und nach V. 18, wo בָּהּ sich auf Daphnä zurückbezieht und ebenso הִיא nachher, muß man geradezu diese Stadt darunter verstehen. Wenn in 30, 18; 33, 28 übrigens das Prädikat mit שָׁבַת gebildet wird, so ist dieses Nachwirkung von 7, 24 vgl. mit Jes. 13, 11; unter den übrigen יָרַד, שָׁדַד und 24, 21 חִלֵּל, welches letztere durch מִקְדָּשׁ zeugmatisch herbeigeführt ist, findet sich שָׁבַר des Lev. nicht.

Kürzer können wir uns bei unserer Übersicht über Kap. 25—32 fassen. In der Anordnung der Nachbarvölker ist Amos 1 Vorbild für Kap. 25. 26 und vielleicht auch Zephanja berücksichtigt, vgl. z. B. 25, 16 mit Am. 1, 8; Zeph. 2, 5; נָתַן נְקָמָה 25, 14. 17 hat seinesgleichen in Num. 31, 2; Jer. 51, 36. Zu 26, 13 vgl. Am. 5, 23 und Jes. 23, 16, an welche Weissagung (vgl. bes. Jes. 23, 15) auch 29, 12. 13 in Inhalt und Form erinnert. Zu 26, 16 vgl. etwa Jes. 14, 12, welche Weissagung auch bei dem ganzen Abschnitte 32, 17 ff. vorschwebt. Überhaupt aber ist die Nebeneinanderstellung des Falles der Stadt Tyrus und ihres Fürsten in Kap. 27. 28 eine Nachahmung der Nebeneinanderstellung des Falles Babels und seines Königs in Jes. 13 und 14,

wie auch beide Male der Fall des Fürsten in der Form eines über den jähen Sturz aus gottgleicher Hoheit in gemeines Menschenelend reflektierenden Liedes beschrieben wird. Außerdem mag bei der Zeichnung der in Tyrus zusammenfließenden bunten Herrlichkeit die ähnliche von dem künftigen Jerusalem Jes. 60 vorschweben, und zu dem Gegensatze von Gott und Mensch 28, 2 vgl. Jes. 31, 3; zu נִכְבַּד und נִקְדַּשׁ von Jahve in 28, 22 vgl. die Ausdrücke des Heiligkeitsgesetzes Lev. 10, 13; Ex. 29, 41. Dem Klageliede V. 12 ff. liegt inhaltlich eine von der heutigen, nach meiner Meinung mit Recht abweichende Auffassung von Adams Herrlichkeit und Fall in Gen. 2. 3 zu Grunde. In den Weissagungen gegen Ägypten Kap. 29 ff. erinnert 29, 3 an Jes. 27, 1; ferner 29, 6. 7 aufs deutlichste an Jes. 36, 6; ferner 30, 2. 3 an Joel 1, 15. In 30, 13 finden wir einzig bei Ezechiel das jesajanische, auch dem Heiligkeitsgesetze bekannte (s. Lev. 19, 4; 26, 1) Wort אֱלִילִים, aber erst, nachdem er sein eigenes Wort גִּלּוּלִים an paralleler Stelle vorangeschickt hat. Das Zerbrechen der Joche Ägyptens 30, 18, noch deutlicher 34, 27 erinnert an Lev. 26, 13, aber נָאַק נְאָקָה V. 24 an Ex. 2, 24; 6, 5. Bei der Vorstellung Assurs als der Libanonceder 31, 3 ff. scheint Jes. 10, 33. 34 mitzuwirken, wie auch der Sprung von dem umgehauenen Baume zu dem in einen Leichenhaufen verwandelten Heere 31, 12. 13 seinesgleichen an Jes. 18, 5. 6 hat. In 32, 7 sind Anklänge an Jes. 13, 10, wie auch der Ausdruck מוּבָאִים לְשַׁחַת הָאָרֶץ in 30, 11 inhaltlich sich ebenso Jes. 13, 5 findet.

Was aus den noch übrigen Kap. 33—39 noch zu bemerken ist, beschränkt sich auf Folgendes: 33, 24 wird nicht ohne Beziehung zu dem Prophetenworte Jes. 51, 1—3 sein; in Kap. 34, wo deutlich Jer. 23, 1 ff. vorschwebt, und bei V. 15 ff. Micha 4, 6. 7, sowie bei der Nebeneinanderstellung von Jahve als Gott und David als Fürsten (V. 23. 24 vgl. 37, 23. 24) Mich. 2, 13; Hos. 3, 5, erinnert בְּפֶרֶךְ V. 4 an Ex. 1, 13. 14, und mit רָדָה an Lev. 25, 43; aber daß Ezechiel hier alle Ausdrücke entlehnt, zeigt er deutlich durch Vorsetzung des erklärenden, nur ihm eigenen Ausdruckes בְּחָזְקָה. Und wenn wir bei V. 27 an Lev. 26, 4 und V. 13 denken müssen, dann doch auch bei V. 26 an Jo. 2, 14. 23 und bei der durch Hungersnot verursachten Schmach unter den

Heiden V. 29 und 36, 30 an Jo. 2, 17. 19. 26. 27. Ebenso werden wir durch אֵיבַת עוֹלָם 35, 5 (vgl. 25, 15) an Am. 1, 11 erinnert, wie bei עֵת אֵידָם, wo die Edomiter an Israel Verrat übten, dem Obigen zufolge an Ob. 13. 14. Vielleicht ist 36, 22. 32 לֹא לְמַעַנְכֶם nicht ohne Erinnerung an Jes. 48, 11, wo ebenfalls objektloses עֹשֶׂה, und etwa auch an den Gegensatz von Jes. 43, 14. 25 geschrieben; zu V. 29 vergleichen wir Hos. 2, 23. 24, weil וְהוֹשַׁעְתִּי ohnehin an Hos. 1, 7 denken läßt, und bei den Resten der Nachbarvölker V. 36 an Am. 9, 12, weil auch die Wiederaufrichtung des Verwüsteten in V. 35 an Am. 9, 11 erinnert. Bei Kap. 38. 29 erinnert Ezechiel selbst an seine Vorgänger, wie wir solche in allen den Propheten wiederzuerkennen haben, welche vor ihm die höchste Steigerung heidnischer Feindschaft gegen Israel in die engste zeitliche und sachliche Beziehung zur Vollendung des Heiles setzen, wie namentlich Joel 3. 4, an den ja auch die Geistesausgießung 39, 29 erinnert, da Ezechiel für sich sonst nur von der Geistes*gabe* redet, oder Jesaja; denn an Jes. 18, 4—6 erinnert 39, 4 ff. 17 ff. und die Schilderung des עַם מְאֻסָּף in K. 38, 8. 11 an Jes. 18, 2. 7, die seines Ackerbau- und Hirtenlebens 38, 11. 12 an Jes. 30, 23 ff., die des Gerichts in 38, 20b an Jes. 30, 25, und in V. 22 an Jes. 30, 31. Endlich das Mahl, welches Jahve schlachtet 39, 17 ff., stimmt auffällig mit Jes. 34, 6 ff. Einzelne Ausdrücke deuten außerdem auf Jesaja, wie die Hervorholung nach vielen Tagen 38, 8 auf Jes. 24, 22 und V. 12a auf Jes. 10, 6; und die Zertrümmerung auf den Bergen Israels auf Jes. 14, 25. 26. Dagegen stimmt das Erdbeben 38, 19 am meisten mit Jo. 4, 16, an dessen Tempelquelle ja auch von Sacharja 14 abgesehen Ez. 47, 1 ff. erinnert. Bemerkenswert erscheint außerdem die Berührung des singulären Wortpaares מִקְנֶה וְקִנְיָן 38, 12. 13 mit Gen. 34, 23 und die Ordnung der lebendigen Wesen vom Fische zum Menschen aufwärts in 38, 20 mit Gen. 1, 28; insbesondere der bei Ezechiel nie vorkommende Ausdruck יְיָ קָדוֹשׁ בְּיִשְׂרָאֵל, welcher augenfällig eine Reminiscenz aus Hos. 11, 9 בְּקִרְבְּךָ קָדוֹשׁ (39, 7).

Wem diese unerquickliche Sammlung der erwähnenswertesten Berührungen der Sprache Ezechiels mit uns bekannten anderen, zum Teil fraglos älteren Partien des A. T. nicht zu langweilig

gewesen ist, der wird mit mir aus ihr den Eindruck empfangen, daß der thatsächliche Befund die von mir vordem aus der Person und Situation Ezechiels abgeleitete Vorstellung vollständig bestätige. Die Anklänge an Lev. 18—26 und überhaupt an das Heiligkeitsgesetz erscheinen bei Ezechiel nur ebenso wie die an die Propheten und an das Deuteronomium, namentlich seine umrahmenden Kapitel. In gleicher Weise läßt sich die Sprache Ezechiels oft nur partienweise, wie unter dem frischen Eindrucke einer erst kürzlich vorgenommenen oder wiederholten Lesung oder Erinnerung durch Ausdrücke und Begriffe aus ihnen allen bestimmen. Bald streift er nur daran, wie wenn er die Leser an Bekanntes bloß erinnere, bald nimmt er einzelnes auf, den Ausdruck meist durch Hinzufügung eigener Worte, namentlich mittelst paralleler Sätze und Begriffe erweiternd und verständlich machend, und bisweilen ist seine Gedankenkombination bestimmt durch das Beieinandersein entsprechender Begriffe in dem vorschwebenden Texte. Lauter Erscheinungen, wie wir sie bei dem finden, der am Ende einer zusammenhängenden Entwicklung stehend und mit ihrer Litteratur genau bekannt, das Fazit derselben für seine mit derselben Litteratur nicht unbekannten Zeitgenossen zu ziehen hat. Und was namentlich das Gesetz betrifft, so ist die Benutzung des Heiligkeitsgesetzes nicht größer und stetiger, als die der Kap. 4. 29. 30 des Deuteronomiums; denn was an Formeln Ezechiel mehr mit jenem, als mit diesem gemeinsam hat, erklärt sich daraus, daß diese Kapitel die Sprache des Deuteronomiums nachahmen, welches kaum erst wiederangefangen haben konnte, die Sprache des priesterlichen Unterrichtes zu bestimmen, während das Heiligkeitsgesetz sich vielmehr als das von den Priestern gehütete und ab und an öffentlich recitierte darstellt.

Es ergibt sich hieraus aber auch schon der Beweis für meine erste Thesis, daß die Berührungen nicht allseitig sind und bestimmte konstante Unterschiede nicht ausschließen. Es hat sich gezeigt, daß außer vereinzelten überhaupt nicht zu vermeidenden Anklängen die Berührung mit dem Heiligkeitsgesetze sich beschränkt auf das Sabbatsgebot Ex. 31, 13 und die allgemeinen grundlegenden Sentenzen in Lev. 18. 19; Ex. 6, 6 ff., endlich auf den Weissagungsschluß Lev. 26, 3 ff. Aber jene erschienen gerade da,

wo die Gesetzgebung und Willensoffenbarung der mosaischen Zeit mit Andeutung ihrer urkundlichen Form citiert werden sollte, nämlich vor allem in Ez. 20. Und Anklänge an Lev. 26 finden sich vor allem eingewebt, wo es die Sache forderte, nämlich in Bußreden über die Gegenwart des exilierten und nicht exilierten jüdischen Volkes und in Strafdrohungen über die Zukunft des letzteren, sowie natürlich in den Teilen der Verheißung, wo auf diese Bezug genommen wird. Da war eben Lev. 26 nicht zu umgehen und ebensowenig Dt. 4. 29. 30, durch welche Kapitel die trostlose Drohung Dt. 28 erst für den Propheten anwendbar wurde. Hier so wenig wie dort erlaubt es der Umstand, daß die Berührungen sachlich motiviert sind, zu schließen, wegen auffälliger Anklänge müsse Ezechiel Lev. 26 und den Rahmen des Dt. verfaßt haben. Und was ist es denn schließlich, was Ezechiel aus der Unheilsschilderung Lev. 26 entnimmt, außer גְּאוֹן עֻזָּם V. 19, dem Zerbrechen des Brotstabes in V. 26, dem Verdorren in ihren Sünden V. 39? Nichts als die Elemente von V. 29—33. Sollte er Lev. 26 geschrieben haben, woher erklärt es sich, daß er, der in seinem Buche so oft die Vergeltung dessen, was der Sünder gethan, auf sein Haupt ausdrückt, nicht einmal die in jenem kleinen Abschnitte viermal wiederkehrende Formel einer siebenfachen Vergeltung mit ihren Ausdrücken (V. 18. 21. 24. 28), nicht einmal den sechsmaligen sonderbaren Ausdruck von הָלַךְ קְרִי oder בִּקְרִי oder בַּחֲמַת קְרִי עִם פ״, nicht einmal die dreimalige Phrase גָּעֲלָה נַפְשִׁי anwendet, wo er doch so oft dieselben Begriffe auszudrücken hatte? Bei ihm finden wir nicht die breite Ausführung der unfreiwilligen Sabbatruhe des Landes (Lev. 26, 34 f. 43), obwohl er über dessen Verödung oft genug redet, nicht das bußfertige Bekenntnis (התודה daselbst V. 40), die Beugung des unbeschnittenen Herzens (V. 41); den Bund mit den drei Vätern (V. 42), da Ezechiel nur ganz vereinzelt von dem Vater Jakob als Knechte Jahves spricht. Hat Ezechiel Lev. 26 geschrieben, wie kommt es, daß er einige seiner früheren Redensarten beibehalten, andere sich so systematisch abgewöhnt hat, daß er sie selbst bei Identität der Sache wie absichtlich vermeidet? Ich meine allein die Nachweisung des Fehlens der für Lev. 26 typischen Formeln im ganzen Buche des Ezechiel beweist, daß diese Schriften von Verfassern herrühren,

welche in ganz verschiedenen Phrasenkreisen lebten, sodaß die daneben hergehende Übereinstimmung nur auf Entlehnung beruhen kann.

Es bleibt also nur übrig als von Belang die auch von Graf hervorgehobene Anwendung der Formeln „in den Satzungen Jahves wandeln" und „ich Jahve (euer oder ihr Gott)". Aber ebensowenig, wie Ezechiel das ganze Heiligkeitsgesetz gleichmäßig gebraucht, ebensowenig finden sich diese Formeln auch in allen Teilen seines Buches. Sie fehlen zunächst ganz in dem großen Abschnitte Kap. 40—48, den doch Ezechiel eigens wie ein Gesetz der Zukunft seinen Leidensgenossen vorgelegt hat. Wenn irgendwo, dann mußte man aber gerade hier den Vf. von Lev. 18—26 wieder erkennen, wo alle Spuren gleicher Redemanier fehlen. Obwohl er hier lauter Dinge zu besprechen hatte, welche irgendwie auch im Gesetze ihren Ausdruck gefunden, läßt sich, auch vom Inhalte abgesehen, schon in der Sprache allein dieser Abschnitt als eigentümlich gegenüber allen pentateuchischen Gesetzbüchern nachweisen und zeigen, daß ebensowohl deuteronomische als mittelpentateuchische Wendungen in ihm gleichmäßig gebraucht werden. Man beachte zunächst, daß hier alle Vorschriften durch die im Pentateuche ungebräuchliche Formel, welche Ezechiel am öftesten unter allen Propheten hat, כֹּה אָמַר אֲדֹנָי יֶהֹוִה eingeleitet werden, und daß neunmal נְאֻם אֲדֹנָי יֶהֹוִה, im Pentateuch ebenso unerhört, zwischengeschoben oder angehängt die Absätze der Rede markiert. Sodann bei technischen Ausdrücken, daß Ezechiel hier bei der Beschreibung des Heiligtums für Süden דָּרוֹם sagt, was das Gesetz nicht kennt, und erst bei der Verlosung des Landes die im Gesetze üblichen Ausdrücke תֵּימָן und נֶגֶב anwendet; desgleichen קָדִים für Osten; daß er 46, 17 שְׁנַת הַדְּרוֹר sagt, während das Heiligkeitsgesetz הַיֹּבֵל oder שְׁנַת הַיֹּבֵל und den Ausdruck דְּרוֹר nur als Abstraktum Lev. 25, 10 einmal gebraucht; er sagt אֲנִי אֲחֻזָּתָם 44, 28, er nennt die Leiche מֵת אָדָם (44, 25): er nennt das Opfer wohl einmal לֶחֶם יְיָ (44, 7), wie das Heiligkeitsgesetz (Lev. 21, 6), aber nie wie dieses אִשֵּׁי יְיָ, dagegen חֵלֶב וָדָם (44, 7. 15), welche Zusammenstellung zwar Lev. 3, 17; 7, 33 vorkommt, aber nicht für Opfer; und so ist dem Gesetze auch der Ausdruck שֻׁלְחַן יֶהֹוִה für den Opferaltar (41, 22; 44, 16) völlig unbekannt. Auch bei der

Beschreibung der Priester und des priesterlichen Thuns finden sich neben den Berührungen Unterschiede von entscheidender Konstanz. Vom Priester wird gesagt נִגַּשׁ אֶל־יי wie Ex. 19, 22; 28, 43; Lev. 22, 23, so auch Ezech. 44, 13; häufiger dagegen קָרַב אֶל־ oder לִי (Ezech. 40, 46; 43, 19; 44, 15 jenes und 42, 13 dieses), womit sich nur קְרֹבַי Lev. 10, 3 und das absolute יִקְרַב Lev. 21, 17 sowie Num. 16, 5. 9 הִקְרִיב אֶל־ vergleichen läßt, einmal auch קָרַב לְשָׁרֵת 45, 4. Daneben kommt das Verb כִּהֵן vor wie Ex. 28, 1 ff., 29, 44 ff., so auch Ez. 44, 13. Ferner der *terminus* שָׁמַר מִשְׁמֶרֶת: in der Bedeutung des individuellen religiösen Dienstes wie Gen. 26, 5; Dt. 11, 1; Lev. 8, 35 findet er sich nicht bei Ezechiel, was zufällig. Er steht aber vom priesterlichen Dienen erstens mit Gott als Objekt wie Lev. 8, 35; 22, 9 so auch Ezech. 44, 8. 16; 48, 11, zweitens mit dem Heiligtum als Objekt, heiße es אֹהֶל מוֹעֵד oder מִשְׁכָּן oder קֹדֶשׁ oder מִזְבֵּחַ, wie Num. 1, 53; 3, 32; 18, 4. 5, so auch Ez. 40, 45; 44, 14 (הַבַּיִת); 40, 46 (der Altar); 44, 15 (מִקְדָּשַׁי). Wenn es drittens aber auch zum Objekt die leitende oder auftraggebende Person hat, wie Ahron oder die ganze Gemeinde Num. 18, 3; 3, 7, so findet es sich in dieser Weise bei Ezechiel nicht, obwohl 44, 11 Gelegenheit gewesen wäre, es anzuwenden. Aber Ezechiel umschreibt hier die Sache durch den ganz anderen Ausdruck עָמַד לִפְנֵי פ׳ לְשָׁרְתוֹ wie Num. 16, 9. Wichtiger scheint der Unterschied in dem Gebrauche von שֵׁרֵת. Im mittelpentateuchischen Gesetze findet sich nämlich שֵׁרֵת absolut Ex. 28, 35, mit בַּקֹּדֶשׁ daselbst V. 43, mit Obj. מִשְׁכָּן Num. 1, 50, ‚seine Brüder‘ (Num. 8, 26), den Ahron (Num. 3, 6; 18, 2), die Gemeinde (Num. 16, 9 לְשָׁרְתָם); bei Ezechiel mit בַּמִּקְדָּשׁ (44, 11), mit Obj. הַבַּיִת (44, 11; 45, 5), das Heiligtum (45, 4), die Gemeinde an der eben angeführten Stelle 44, 11. Dagegen findet sich dort nirgends Jahve als Objekt, wie bei Ezechiel im Sinne von „Jahve priesterlich bedienen“ s. 40, 46: לְשָׁרְתוֹ (קָרַב); 43, 19; 44, 15: לְשָׁרְתֵנִי; 46, 4: לְשָׁרֵת אוֹתִי. Und nun halte man dagegen aus dem Deuteronomium לְשָׁרְתוֹ (עָמַד לִפְנֵי י״י) Dt. 10, 8; 18, 7; ferner לְשָׁרְתוֹ (בָּחַר) Dt. 21, 9 und לְשָׁרֵת אֶת־י״י Dt. 17, 12, so springt sofort in die Augen, wie sehr Ezechiel unter dem Einflusse des in seinen *terminis* vom mittelpentateuchischen Gesetze so weit abweichenden Deuteronomiums steht. Man nehme dazu den man-

nigfachen Gebrauch des Wortes עָבַד in den mittleren Bb. des Pent. für den Dienst der Priester und Leviten am Heiligtum und seinen Geräten und bedenke, daß עָבַד bei Ezechiel nie in dieser Weise vorkommt, indem er nur von den Dienern der neuen Stadt, welche keine Priester sind (Kap. 48), sondern im Auftrage der 12 Stämme die allen gehörige Stadt in ihrer Abwesenheit verwalten und im Stande halten, den Ausdruck עָבַד anwendet. Zufällig ist das deshalb nicht, weil an der einen Stelle, wo עֲבֹדָה erscheint Ez. 44, 14, dieser Ausdruck sofort durch die Umschreibung כֹּל־אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה erklärt wird. Endlich die auffällige Übereinstimmung mit der Anschauung und der Bezeichnung, welche das Dt. gegenüber dem mittelpent. Gesetze von den Priestern und Leviten gibt, wenn auch Ezechiel nicht bloß die Leviten כֹּהֲנִים (40, 45), sondern auch die Priester die levitischen Priester nennt 43, 19; 44, 15 und nur als treugebliebene Zadoqsöhne unterscheidet, und wenn er ebenso, wie das Dt. sagt, daß der Priester am Orte des Heiligtums stehe (18, 5. 7) und nach seinem Munde יִהְיֶה כָּל־רִיב (21, 5), seinerseits erklärt, daß die Priester stehen sollen עַל רִיב (Ez. 44, 24). Dieses alles läßt sich erklären, wenn Ezechiel, wie es seine Zeit möglich machte, die Anschauungen des altüberlieferten Priestergesetzes und die des neu aufgefundenen Deuteronomiums kombinierte, aber nicht, wenn Ezechiel der Bf. und Begründer des Gesetzes der mittleren Bücher des Pentateuches ist. Jedenfalls hat sich Esra, falls er auf Impulse des Ezechiel diese Gesetzgebung abschloß und ins Leben einführte, blutwenig um Ezechiels Autorität gekümmert. Denn Ezechiel setzt die Leviten durch eine Strafdegradation an die Stelle der absolut abzuschaffenden Nethinim und ʿAbde Schelomo (44, 7—14), Esra dagegen läßt die Leviten von vornherein von Jahve den Priestern zu jener eigenen Ehre geschenkt, und die Nethinim und ʿAbde Schelomo wieder Diener der Leviten sein von David an (Esr. 8, 20), und meint, so wenig diese alte Ordnung entbehren oder außer acht lassen zu können, daß er alles in Bewegung setzt, um auch von dieser Sorte von Leuten zur Einrichtung des Tempeldienstes ihrer einige zu erhalten, wie sie denn auch Esra 2 hinter Priestern und Leviten aufgezählt werden.

Ich frage nunmehr, ob nach diesem allen jene beiden For-

meln, welche dem Heiligkeitsgesetze und dem Buche Ezechiels gemeinsam sind, noch Beweiskraft haben. Die erstgenannte anlangend, so findet sich der Parallelismus von חֻקִּים oder חֻקּוֹת und מִשְׁפָּטִים in allen Gesetzsammlungen und als Verb dazu שָׁמַר und עָשָׂה, so auch Lev. 18, 5. 26; 19, 19. 37; 20, 8. 22; 25, 18; daneben findet sich mit gleichem Verb auch מִצְוֹת wie im Dt., nämlich Lev. 22, 31; 26, 14. 15; Num. 15, 39 und einmal einleitend das allgemeinere שָׁמַר מִשְׁמַרְתִּי Lev. 18, 30 (vgl. 22, 9). Besonders viel kann es danach nicht zu bedeuten haben, wenn daneben 4mal הָלַךְ בְּחֻקּוֹת vorkommt, sei es als Parallele zu עָשָׂה wie 18, 3 zu שָׁמַר וְעָשָׂה 26, 3, sei es als Nachtrag zu שָׁמַר wie 18, 4, sei es alleinstehend wie 20, 23. Wie es sich auch mit der Grundbedeutung von חֻקָּה verhalte, welche vielleicht war: „Vorzeichnung und vorgezeichnete Linie“ und so die Verbindung mit הָלַךְ nahelegte, da das Dt. und überhaupt das biblische Hebräisch das Wort דֶּרֶךְ mit הָלַךְ so durchweg übertragen hat auf die Beobachtung vorbestimmter Weisen, so war es ohnehin natürlich, daß man umgekehrt auch die Willensforderungen Gottes als vorgeschriebene Wege dachte und von einem Wandeln in ihnen sprach, ebenso wie wir bald sagen jemandes Willen thun, bald ihm nachkommen. Und wenn man nun beachtet, daß Ex. 16, 4 steht הָלַךְ בְּתוֹרָתִי, daß Mich. 6, 16 mit הָלַךְ בְּמֹעֲצוֹתָם eine Parallele zu שָׁמַר חֻקּוֹת gebildet wird (vgl. Ps. 81, 13 und Ps. 1, 1), daß Ps. 78, 10 neben שָׁמַר steht הָלַךְ בְּתוֹרַת und Ps. 89, 31 alle obengenannten Ausdrücke erscheinen und darunter הָלַךְ בְּמִשְׁפָּטַי, und daß bei Jeremia der Gegensatz zu הָלַךְ בִּשְׁרִרוּת לֵב Jer. 7, 24 und der Parallelsatz zu לֹא שָׁמַע בְּקוֹל durch הָלַךְ mit בְּתוֹרַת oder בְּתוֹרָתִי וּבְחֻקֹּתַי Jer. 9, 12; 44, 10. 23; 26, 4; 32, 23 bez. ist, so wird man doch unmöglich bei einem durch dieselben Phrasen immer wieder durchbrochenen Gesetze es als charakteristisch ansehen können, daß 4mal in diesen Phrasen ein auch sonst verbreiteter Ausdruck vorkommt. Und was will es bedeuten, daß Ezechiel 10mal הָלַךְ בְּחֻקַּי und einmal wie Ps. 89, 31 הָלַךְ בְּמִשְׁפָּטַי sagt, da diese Formel am meisten in Kap. 18. 20 begegnet, wo der Natur der Sache nach dieselbe Phrase öfter wiederholt werden mußte, und außerdem in Kap. 5. 11 und einigen anderen, wo, wie wir gesehen haben, auch sonst die Erinnerung an das Heiligkeitsgesetz

besonders lebendig ist? Man hätte vielmehr darauf aufmerksam machen sollen, daß Ezechiel in seinem ganzen langen Buche nicht einmal das dem Dt. und dem Heiligkeitsgesetze gemeinsame Wort מִצְוֹת gebraucht, obwohl er dazu gerade so gut hätte greifen können, wie zu חֻקּוֹת und מִשְׁפָּטִים.

Wie hier die Berührung eine konstante Verschiedenheit nicht ausschließt, so hoffe ich bei der anderen ungleich häufigeren Formel zeigen zu können, daß ihr Gebrauch bei Ezechiel geradezu gegen die Abkunft des Heiligkeitsgesetzes von ihm Zeugnis ablegt, ich meine die Worte „ich Jahve (euer Gott)". Zunächst bemerke ich, daß dieselben sich weder in Kap. 40—48 finden, wo man am ersten die Manier des Vf. von Lev. 18—26 erwarten sollte, noch auch in den 4 ersten Kapiteln. Sodann, daß Ezechiel, ich frage nicht, ob veranlaßt durch seine Gewöhnung an den ebenso eingerichteten öffentlichen Gesetzesvortrag, unverkennbar die Neigung hat, durch gewichtige allgemeine Sentenzen oder kurze pointierte Sätze der Rede einen volltönenden, nachwirkenden Abschluß zu geben, oder einen zum Nachsinnen und zu weiterem Hören aufstachelnden Ruhepunkt einzuschalten, und daß er sehr häufig durch Ausrufe und Einschaltung von נְאֻם אֲדֹנָי י׳׳ die Rede unterbricht, um den Zuhörer aufzurütteln. Ich sagte schon, daß so die ruhige Darlegung in Kap. 40—48 neunmal durch נְאֻם יְיָ unterbrochen wird; und wie als Schlußformel z. B. 14, 23; 15, 8; 32, 31. 32, erscheint zur Bezeichnung der Ruhepunkte und Absätze in der Mitte der Rede z. B. 16, 8. 14. 19. 23. 30 in ungefähr gleicher Entfernung jedesmal נְאֻם אֲדֹנָי יְהוִה. Ebenso ist das pointierte Wort צְבִי הִיא לְכָל הָאֲרָצוֹת in 20, 6. 15 angewandt; und refrainartig erscheint auch die Redensart „mein Auge soll nicht bemitleiden und ich will nicht schonen", worüber oben, in 7, 4. 9; 8, 18; 9, 5. 10. Wie oft schließt er mit dem immer in ähnlichen Wendungen ausgedrückten Gedanken, daß Jahve eben das vergelte, was gesündigt worden ist! Endlich hat er zum Ersatze für das in Kap. 1—4 fehlende Wort אֲנִי יְהוָה mit oder ohne כִּי einen Satz gebraucht, der bei gleicher Form und entgegengesetztem Inhalte wie als absichtliches Gegenstück zu jenem gebildet aussieht, nämlich בֵּית מְרִי הֵמָּה vgl. 2, 5. 6; 3, 9. 26. 27 und ohne בֵּית 2, 7; vgl. außerdem 12, 2. 3. Ich glaube aber nicht, daß er

diesen Satz selbst gebildet, sondern von anderswoher entlehnt hat; nicht bloß der Spur älteren Vorkommens wegen, welche in den בְּנֵי מְרִי Num. 17, 25 liegt, sondern weil Ezechiel an zwei Stellen, wo der Zusammenhang das Verständnis nicht sofort sicherte, noch בֵּית יִשְׂרָאֵל als erklärende Apposition vor oder nachfügt.

Ebensowenig hat er den Satz אֲנִי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם trotz seiner häufigen Anwendung gebildet, der sich besonders dazu qualifizierte, als Schluß und Ruhepunkt der Rede zu dienen. Denn schon durch den Dekalog erscheint die Sitte begründet, durch mit כִּי angeschlossenes ‚ich Jahve‘ Vorschriften religiösen und sittlichen Inhaltes zu motivieren, sei es nun daß man darin hinwies auf die heilsgeschichtliche That, welche Israels Verhältnis zu Jahve gesetzt hat, oder auf das ewige sittliche Wesen Jahves selbst. Dort fügte man hinzu im Relativsatze אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם, hier im Partizipium etwa פֹּקֵד עָוֹן und עֹשֶׂה חֶסֶד. So finden wir mit deutlicher Beziehung auf den Dekalog diese Formeln schon, hier wie dort mit אָנֹכִי gebildet bei Hos. 12, 10; 13, 4 und auch, wenn wirklich, wie Baudissin neuerdings als absolut sicheres Ergebnis der Kritik verkündet hat, Sacharja 9—14 in die älteste prophetische Periode gehört, Sach. 10, 6 mit אֲנִי. Wie aber in diesen Sätzen die den Israeliten verpflichtende Objektivität ausgesprochen wurde, so konnte auch das Glaubensbekenntnis seinen Ausdruck finden in der Prädizierung des Namens Jahve von dem Subjekte Gott, wie Am. 9, 6; 4, 13 vgl. mit Jes. 42, 8, und die religiöse Erkenntnis bezeichnet werden als יָדַע אֶת־יְהוָה Hos. 2, 22; Jer. 23, 7; 9, 23. Da aber das Wesen Jahves sowohl an sich, als auch sein Verhältnis zu Israel aus den Thatsachen der Geschichte erkannt wird und die allgemeine Verbreitung der Jahveerkenntnis von den Thatsachen der Zukunft abhängt, so entsteht den Propheten die Formel: man werde an ihnen erkennen, daß „ich Jahve bin Israels Gott in Israels Mitte wohnend“ (Jo. 2, 27), auf Zion (Jo. 4, 17), u. dgl., mögen diese Zusätze nun im part. stehen wie auch Jes. 41, 13; 60, 16 oder im Relativsatze wie Jes. 49, 23: כִּי אֲנִי יְהוָה אֲשֶׁר לֹא יֵבֹשׁוּ קֹוָי genau wie Ez. 11, 12: אֲשֶׁר בְּחֻקַּי לֹא הֲלַכְתֶּם. Als verbum sentiendi wird diesem Satze etwa vorgefügt הֵבִין, wie allein Jes. 43, 10, oder רָאָה Ez. 21, 4, was V. 10 durch וְיָדְעוּ in Übereinstimmung mit Jes. 49, 26 erklärt wird,

und Ezech. 29, 6, stehend aber יָדַע, was allein über 70 Male bei Ezechiel so sich findet. Dieser eigentümliche Brauch beginnt demnach mit Hosea und Joel und endet bei Ezechiel in der größten Entfaltung; denn in den nachexilischen Prophetenbüchern findet er sich nicht, da Sach. 2, 13; 6, 15 nicht hierher gehören. Es wird diese eigentümliche Erscheinung doch nicht außer Zusammenhange stehen mit der gelehrten priesterlichen Bildung Ezechiels und mit seiner stetigen Handhabung des Gesetzes. Denn wenn der Dekalog mit diesen seinen Formeln sogar die freie prophetische Rede bestimmt hat, wie viel größer mußte sein Einfluß auf die Formulierung derjenigen Gesetze sein, in welchen der Inhalt des Dekalogs seine Auslegung und Entfaltung finden sollte! Wir müssen von vornherein annehmen, daß er vorbildlich gewesen ist für den Stil aller in Israel durch die Priester erlassenen Deklarationen dessen, was religiös, sittlich und rechtlich zu gelten habe, und daß, da im Namen Jahves Recht gesprochen wurde, und die Rechtsurteile ihrer Natur nach es lieben, eine allgemeine gewichtige Sentenz am Anfange oder Schlusse als Grund und Zweckangabe zu besitzen, die Rechtsentscheidungen in Israel unter Anwendung von Formeln dieser Art ergangen sind. So erkläre ich mir den im Dt. etwa zehnmal in Straffentenzen vorkommenden Schlußsatz וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ, womit sich (z. B. 21, 21; 17, 12. 13) der andere verbinden kann „und ganz Israel höre es und fürchte sich"; dem letzteren entspricht die im Heiligkeitsgesetze öfter angewandte Formel וְיָרֵאתָ מֵּאֱלֹהֶיךָ. Selbst in dem ältesten Gesetzbuche zeigen sich Spuren solcher stehenden Redeweisen (vgl. Ex. 22, 30; 23, 13 a), und auch die jetzt im Dt. und Heiligkeitsgesetze die Abschnitte begrenzenden allgemeinen Mahnungen zur Haltung der göttlichen Vorschriften glaube ich aus dem Stile der alten israelitischen Rechtsprechung herleiten zu dürfen. Wenn ich nun weiter gestützt auf die Formeln, mit welchen der Erzähler die einzelnen Entscheide Jahves, welche Mose gibt, anfangen läßt: אֵלֶּה הַדְּ" אֲשֶׁר צִוָּה (Ex. 35, 1) oder זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר צִוָּה יַהְוֶה (Ex. 35, 4; Lev. 8, 5; 9, 6; 17, 2) und Ähnliches, annehme, daß also auch der Gott befragende Priester die direkte Entscheidung oder Antwort Jahves einleitete, so bot sich von selbst zu Anfange oder zum Schlusse die dem Dekaloge entsprechende Phrase „ich Jahve

(euer Gott)“ mit irgend einer dem vorliegenden Sachverhalte entsprechenden Modifikation dar. Auf solcher Sitte beruht die auffällige Erscheinung, daß in der die Form direkter Gottesrede tragenden Gesetzessammlung, mit welcher wir es zu thun haben, hinter einzelnen Vorschriften oder einer kleinen Gruppe von solchen die Formel „ich Jahve (euer Gott)“ so häufig erscheint. Die Beibehaltung derselben auch in der Zusammenstellung der einzelnen Urteile zu organisierten Gesetzbüchern wird freilich mit der Einrichtung derselben für öffentliche Recitation zwecklich zusammenhängen, und es ist sogar, nach Dt. 27 zu schließen, nicht unmöglich, daß die betreffende Sentenz als bekräftigendes Responsorium von einem Chore gesprochen werden sollte. Von hier aus vermögen wir uns auch zu erklären, nicht blos daß Ezechiel diese und ähnliche Formeln auch anwendet, sondern auch, was viel auffälliger ist, daß er sie in Kap. 1—4 und 40—48 nicht anwendet. Denn hier hat er nicht Bescheid zu erteilen im Namen Jahves, sondern spontan zeigt ihm Gott ein Programm der Zukunft, welches er für sein Volk zu fixieren hat, und dort vernimmt er nur solches, was für seinen Amtsantritt von Wichtigkeit ist; dagegen in Kap. 5—39 ist überwiegend seine Rede ein von Gotteswegen Bescheid geben auf wirklich gestellte Fragen oder im Herzen gehegte Gedanken, Wünsche und Entwürfe in seiner Umgebung oder auf Fragen, welche der Gang der Dinge selbst stellte; und wie sollte er, der Priester und Prophet dabei nicht in der Form reden, welche ihm auch bei anderen Propheten begegnete und in welcher insbesondere die Regeln, Grundsätze und Vorschriften verfaßt waren, deren Tradition die materielle Grundlage seiner und aller priesterlichen Bildung ausmachte?

Vergleichen wir aber zum Schlusse den thatsächlichen Bestand der Verwendung der für das Heiligkeitsgesetz charakteristischen Formeln in Ezech. 5—39, so stellt sich auch hier heraus, daß Ezechiel sie nicht geschöpft haben kann und sich wie der Spätere zu dem Früheren zu dem Heiligkeitsgesetze verhält. Im Heiligkeitsgesetze findet sich fünfmal der Satz „ich bin heilig“ (Lev. 11, 44. 45; 19, 2; 20, 26; 21, 8); bei Ezechiel, dem der Begriff der Heiligkeit und Heiligung sehr geläufig ist, findet sich derselbe nirgends, ebensowenig wie der jesajanische Begriff „der Heilige

Israels“. An der einen Stelle, die etwas Ähnliches bietet, ist meiner obigen Bemerkung zufolge die Entlehnung aus Hosea augenfällig (s. 39, 7). Anlangend den Gebrauch von „ich Jahve (euer Gott)“ finden wir im Heiligkeitsgesetze folgenden Bestand: 1) Der Satz ist verknüpft mit einem Hauptsatze des Inhaltes: es wird erkannt (ידע), durch כִּי = daß; er lautet immer אֲנִי, nicht wie im Dekalog und bei Hosea אָנֹכִי, dann: Jahve euer Gott oder ihr Gott und es wird hinzugefügt entweder partizipial, wie הַמּוֹצִיא (Ex. 6, 7. 8) oder wie im Dekalog im Relativsatze אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי (Ex. 29, 46) die That der Erlösung. 2) Der Satz wird in der Gestalt אֲנִי יְיָ מְקַדִּשְׁכֶם durch כִּי von לָדַעַת abhängig gemacht Ex. 31, 13. 3) Ohne Vermittlung des Verbums יָדַע wird derselbe durch כִּי = denn angeknüpft, und es ist dann sein Prädikatsbegriff näher bestimmt, einmal durch הַמַּעֲלֶה (Lev. 11, 45), dreimal durch מְקַדֵּשׁ mit suff. (Lev. 21, 15. 23; 22, 16), einmal aber ohne solche Näherbestimmung (Lev. 11, 44). 4) Häufiger steht der Satz absolut ohne solches כִּי und zwar mit Näherbestimmung a) durch הַמּוֹצִיא (Lev. 22, 33) oder מְקַדֵּשׁ (Lev. 22, 9. 32; 20, 8). b) durch Relativsatz mit אֲשֶׁר, sei es daß הוֹצֵאתִי folgt (Lev. 19, 36; 25, 38; 26, 13; Num. 15, 41) oder הִבְדַּלְתִּי (Lev. 20, 24). 5) Am häufigsten aber, und dieses allein ist charakteristisch, wird bloß gesagt: „ich Jahve“ oder „ich Jahve euer Gott“. Das ist so stehend, daß der Satz in dieser Kürze bisweilen hinter der längeren Formel rekapitulierend wiederholt wird, so „ich Jahve euer Gott“ Ex. 29, 46; Num. 15, 41, oder „ich Jahve“ Ex. 6, 8; Lev. 22, 33. Abgesehen von diesen Stellen steht der nackte Satz „ich Jahve euer Gott“ nicht weniger als 16, und „ich Jahve“ nicht weniger als 19 mal in den wenigen Stücken, die uns aus diesem Gesetzbuche erhalten sind.

Dagegen Ezechiel in dem soviel umfänglicheren Stücke Kap. 5—39 scheut sich durchaus, diese dort 16 + 19 mal nackt vorkommende Formel für sich allein hinzuzusetzen; 34 mal ist sie eingeleitet durch das im Gesetze nur vereinzelt vorkommende וְיָדַע כִּי; ferner 14 mal ist sie außerdem erweitert durch die hier im Gesetze unbekannte, bei Ezechiel aber auch sonst sehr beliebte Anhängung eines inf. cum בְּ, und nur einmal darunter ist יְהוָה אֱלֹהֵיהֶם gesagt (39, 28), was hier, wo Heiden die Erkennenden

sind, notwendig war. Ich frage, wie kommt es, daß dem Ezechiel dieser Zusatz „dein Gott“ nicht mehr mundgerecht war, wie damals, als er jenes Gesetz abfaßte, und daß ihm damals solche Erweiterungen durch inf. mit בְּ noch unmöglich waren? Es ist bekannt, daß Ezechiel am häufigsten von allen Propheten den Jahve אֲדֹנָי יֱהוִה nennt; wie kommt es, daß er diesen Namen bei der Abfassung des Gesetzes noch nicht kannte? Jetzt finde ich neben jenen 48 Malen bei Ezechiel fünfmal hinter וְיָדַע כִּי den Satz so formiert כִּי אֲנִי אֲדֹנָי יֱהוִה (13, 9; 23, 49; 24, 24; 28, 24; 29, 16), und einmal (20, 26) mit אשר statt כִּי: וְיֵדְעוּ אֲשֶׁר אֲנִי יֱהוִה, welche Verbindung im Gesetze nie steht. Wenn nun Ezechiel sonst stets אדני י׳ sagt, in der Anwendung dieser Formel aber ungefähr siebzigmal אני יהוה wie das Heiligkeitsgesetz, und fünfmal אֲנִי אֲדֹנָי יֱהוִה, so zwingt uns der Thatbestand zu sagen: Ezechiel hat jene Formel aus dem Sprachkreise des Heiligkeitsgesetzes entlehnt und nur bisweilen nicht seine eigene Sprache am Eindringen in diese entlehnte Formel verhindert. Hätte er sie geschöpft, so würde er für gewöhnlich אֲנִי אֲדֹנָי יְיָ gesagt haben. Noch eigentümlicher als jene Erweiterung durch nachgesetzten inf. mit בְּ ist eine andere durch Vorsetzung desselben, wie sie nach 33, 33 unzweifelhaft anerkannt werden muß in 32, 15, wo בְּתִתִּי zu וְיָדְעוּ gehört, und 28, 25. 26, wo בְּקַבְּצִי den Vordersatz zu וְיָדְעוּ in V. 26 fin. eröffnet. Der Fälle wären nunmehr im ganzen 56, und in ihrer 16 findet jene Erweiterung durch inf. mit בְּ statt. Aber daneben kommt noch eine andere Erweiterung der Formel durch einen anderen prädikativen oder das Prädikat bestimmenden adverbiellen Zusatz vor; so heißt es 34, 30: sie werden erkennen, daß ich Jahve ihr Gott mit ihnen bin (אִתָּם vgl. Am. 5, 14) und 39, 22: daß ich Jahve ihr Gott bin מִן הַיּוֹם וָהָלְאָה. Von den nunmehr 58 Stellen, wo die Formel unter וְיָדַע כִּי (oder אֲשֶׁר) steht, haben wir nur vier gefunden (28, 26; 34, 30; 39, 22. 28), in welchen zu יהוה das Wort אֱלֹהִים c. suff. hinzutritt. In allen vieren ist der Zusatz motiviert durch die ausgesprochene Rücksicht auf den Eindruck, den die Heiden erhalten, also von ganz anderem Gewichte, als im Heiligkeitsgesetze, wo ohne solchen Grund in der nackten Formel das einfache Jahve sechzehnmal „Jahve euer Gott“ neben sich hat.

Aber, wird man sagen, wenn sich auch nicht Erweiterungen gerade dieser Art im Heiligkeitsgesetze bei unserer Formel finden, so doch die vorher aufgezählten durch einen Relativsatz mit אֲשֶׁר und durch ein mittelst Artikel oder Suffix determiniertes Partizip und nach dieser Seite kann etwa Ezechiel mit dem Gesetze übereinstimmen. Darauf erwidere ich, daß dieser Umstand gerade einen weiteren Unterschied begründet; denn während in dem geringen Umfange des Gesetzes etwa sechsmal jene relative Näherbestimmung des Prädikatsbegriffes stattfindet, erinnere ich mich aus dem großen Buche des Ezechiel nur der einen Stelle 11, 12 (59), wo אֲשֶׁר angehängt ist, und diese erinnert nicht an die formelhaften Relativsätze des Gesetzes, sondern vergleicht sich mit Jes. 49, 23. Und wenn das Gesetz etwa zehnmal die Näherbestimmung durch determiniertes Partizip darbietet, so finde ich bei Ezechiel nur 7, 9 ebenso הַמַּכֶּה (60) (so ist statt מַכֶּה zu lesen) hinzugesetzt, ferner מְקַדְּשָׁם (61) in 20, 12 und מְקַדֵּשׁ אֶת־יִשְׂרָאֵל in 37, 28 (62). In der ersten Stelle ist der Zusatz notwendiges Gedankenelement und nicht formelhaft, wie im Gesetze; in der zweiten liegt ein Citat aus Ex. 31, 13, aus dem Gesetze selbst, vor, dessen Ausdruck מְקַדִּשְׁכֶם daher 20, 20 durch אֱלֹהֵיהֶם ersetzt wird; die dritte endlich hebt sich als einzigartig ab durch Nennung Israels als des Objektes und durch die hinzugefügte Erweiterung des Satzes durch inf. mit בְּ (17. Fall), welche ihr ezechielisches Gepräge verleiht.

Wie sehr aber dem Ezechiel jene Formel eine schon abgeschliffene, gewichtlose geworden war, sieht man aus dem unwillkürlichen Bestreben, ihr das verlorne Gewicht durch ein Prädikat im temp. finit. wiederzugeben. So sagt er 17, 21: sie werden erkennen, daß ich Jahve דִּבַּרְתִּי (63) oder 6, 10: לֹא אֶל־חִנָּם דִּבַּרְתִּי (64), oder 5, 13: דִּבַּרְתִּי בְּקִנְאָתִי (65), wozu noch ein inf. mit בְּ tritt (18. Fall), oder 37, 14: דִּבַּרְתִּי וְעָשִׂיתִי (66), wo aber noch נְאֻם אֲדֹנָי יֱהֹוִה folgt. Diese Prädikate machen den Eindruck einer Neubildung der Formel. Daneben finden sich aber auch ganz konkrete, welche Jahves Thun ausdrücken, wie 17, 24: הִשְׁפַּלְתִּי־וְהִגְבַּהְתִּי (67) oder 36, 36: בָּנִיתִי (68) oder 35, 12 f.: שָׁמַעְתִּי zweimal (69), oder 22, 22: שָׁפַכְתִּי חֲמָתִי (70), oder 21, 10 als Ersatz für das bildliche וְרָאוּ כִּי אֲנִי יְיָ בִּעַרְתִּי (21, 4): וְיָדְעוּ כִּי אֲנִי יְיָ הוֹצֵאתִי, nämlich das Schwert aus der Scheide (71).

Also, während im Heiligkeitsgesetze die Formel nur 3mal unter כִּי וְיָדַע steht, hat sie Ezechiel 71mal durch diese Wendung zum organischen Bestandteile der fortschreitenden Rede gemacht, und in der größeren Hälfte der Fälle durch Zusätze ihr Gewicht zu steigern gesucht. Und während in der Regel im Heiligkeitsgesetze die nackten Worte wie ein Ausruf eingeschaltet werden, scheut sich Ezechiel, auch in den verhältnismäßig wenigen Fällen, wo die Bindung durch כִּי וְיָדַע unterlassen ist, die betreffenden Worte nackt zu lassen. An der einen Stelle, wo er sie durch כִּי verknüpft (5mal im Heiligkeitsgesetze), erweitert er sie zu einem ausgeführten Satze durch Hinzufügung von דִּבַּרְתִּי als *praed.* (21, 37). Ohne solches כִּי treten sie teils auf, wie im Gesetze als rekapitulierender Nachschlag zu der ausgeführteren Phrase, teils als selbständige Schlußsentenz; aber wie hier hinzugefügt ist דִּבַּרְתִּי (5. 15. 17; 21, 22; 30, 12; 34, 24) oder דִּבַּרְתִּי וְעָשִׂיתִי (22, 14) und mit zwischengesetztem בָּאָה (24, 14), so in höchst charakteristischer Weise auch dort, wo die Worte nach dem Vorgange des Heiligkeitsgesetzes, und weil das Prädikat sich von selbst ergänzte, am ersten hätten nackt stehen können, דִּבַּרְתִּי וְעָשִׂיתִי, nämlich 17, 24 und 36, 36. Dieses 10malige Vorkommen derselben Prädikatsergänzung läßt von vornherein vermuten, daß auch hier spezifisch ezechielische Redeweise in die entlehnte Formel eingedrungen ist. Und in der That gebraucht Ezechiel auch sonst die Redeweise כִּי אֲנִי דִּבַּרְתִּי, und anstatt das „ich“ nach der Manier des Heiligkeitsgesetzes durch hinzugefügtes אֲנִי יְ״יָ zu bestimmen, setzt er zu gleichem Zwecke das ungefähr 80mal bei ihm vorkommende (etwa 12mal mit vorgesetzter Beteuerungsformel חַי אֲנִי) נְאֻם אֲדֹנָי יְ״יָ hinzu (das nackte נְאֻם יַהְוֶה habe ich nur etwa 6mal getroffen). Wie er demnach den Satz וְיָדְעוּ אֶת־נִקְמָתִי nicht dadurch ergänzt, daß er das *suff.* durch Apposition von אֲנִי יְ״יָ näher bestimmt, sondern durch Anfügung von נְאֻם וְגוֹ in 25, 14, oder das *suff.* in הֵמָּה עַמִּי (34, 30) oder das אֲנִי in 34, 31 durch eben dieselbe Formel, so sagt er auch: כִּי אֲנִי דִבַּרְתִּי נְאֻם אֲדֹנָי יְ״יָ 23, 34; 26, 5; 28, 10; 39, 5 und an einer Stelle kombiniert er gar כִּי אֲנִי יַהְוֶה דִּבַּרְתִּי נְאֻם אֲדֹנָי יְ״יָ 26, 14.

Ich glaube, dieses beweist hinreichend, daß Ezechiel nicht der Schöpfer der Formel ist. Sie ist vielmehr für ihn durch langen

Gebrauch so abgeblaßt und an Inhalt verringert, daß er sie stets an ihrem prädikativen Gewichte erweitert und vermehrt, wo man sie nach Analogie des Gesetzes nackt erwarten könnte. Und die Art, wie er sie vermehrt, nämlich durch *inf.* mit בְּ oder Präpositionalbestimmungen oder durch *tempus finit.*, weicht durchaus von der Art ab, in welcher das Heiligkeitsgesetz sie erweitert, nämlich durch Relativ oder Partizipalsatz. Bei Ezechiel geschieht dieses nur vereinzelt und bei Nötigung des Gedankens, nicht formelhaft, und wo es formelhaft geschieht, wie 20, 12, da ist das Citat aus Ex. 31, 13 unverkennbar.

Zum Schlusse will ich mir nicht erst von Unberufenen sagen lassen, daß die Worte אֲנִי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם sich doch auch nackt bei Ezechiel vorfinden, sondern ich will es gleich selbst gestehen, aber wie oft und wo? Wir finden sie 20, 5—7 als Anfang und Schluß der andeutenden Zusammenfassung des Israel bei seiner Erlösung geoffenbarten Gotteswillens und ebendaselbst V. 19 als Anfang der dem zweiten Geschlechte in der Wüste vorgehaltenen Forderung. Vergleicht man damit Lev. 18, 2b—4, wo dieselbe Forderung in ähnlichem Gegensatze mit derselben Einleitungs- und Schlußformel ausgedrückt ist, so erkennt man sofort, wie wir auch sonst schon sahen, daß Ezechiel hier nicht seine Sprache, sondern in Reminiszenzen an das seinen Zuhörern bekannte Gesetzbuch sprechen will, welches allein Quelle und Rechtsgrund für seine Darstellung in diesem Kapitel war. Eben hier findet sich auch jenes Citat aus dem der gleichen Quelle angehörigen Ex. 31, 13. Man wird also vielmehr schließen müssen, daß auch in diesem Punkte das Heiligkeitsgesetz nicht ein Produkt des Propheten, sondern ein Muster gewesen ist, durch dessen Sprache er sich hat bestimmen lassen, ohne seine eigene dabei aufzugeben, d. i. eben in der Weise freier Reminiszenz.

So vereinigen sich alle Thatsachen und die durch sie veranlaßten Erwägungen zu dem Resultate, daß für Ezechiel und seine Zeitgenossen das Heiligkeitsgesetz eine auktoritative Urkunde über den Israel seit Mose geltenden Gotteswillen war, welche seit lange tradiert, jetzt in ihrem ethischen Teile unter neuen Verhältnissen besonders empfängliche Herzen fand, um ihre alte Kraft neu zu bewähren. Und es bleibt nur die Frage: hat Ezechiel das

Heiligkeitsgesetz noch in seiner ursprünglichen Selbständigkeit gelesen oder nur in seiner gegenwärtigen partienweisen Einarbeitung in das große pentateuchische Geschichtsgebäude, oder war zu seiner Zeit noch und schon beides vorhanden? Die letzte Möglichkeit ist nicht ausgeschlossen, denn ein Buch geht ja darum nicht zu Grunde und so bald verloren, daß und als das, was seinen Kern und sein Herz bildet, als Excerpt in ein zusammenfassendes Geschichtsbuch aufgenommen ist. Ich will die Frage jetzt nicht selbständig untersuchen, sondern nur das bezeichnen, was sich aus meiner Übersicht über die Berührung zwischen Ezechiel und dem Heiligkeitsgesetze des Pentateuches ergibt. Ezechiel läßt sich nicht bloß bestimmen durch den ursprünglichen Text des Gesetzes, sondern auch durch die redaktionellen Einleitungsformeln, welche den einzelnen Fragmenten vorgesetzt sind, und auch durch Elemente der jetzigen redaktionellen Umgebung des betr. Textes, so daß ich der Meinung bin, der Text habe ihm nicht mehr in seinem ursprünglichen Zusammenhange vorgelegen. Ob aber diese redaktionelle Einrahmung, die der Text zu seiner Zeit schon hatte, erst von dem Vf. des jetzigen Pentateuches herrühre, oder schon früher zu einem anderen Zwecke verfertigt war, so daß der etwa nachexilische Pentateuchverfasser sie nur mitaufnahm: diese Frage zu beantworten, fehlen mir in dieser Abhandlung die Mittel; jedenfalls wird sich durch sie das Interesse an der Behauptung der letzteren Alternative für Freund und Feind bedeutend verringert haben.

Ich bin am Schlusse meiner Arbeit; lieb ist sie mir nicht gewesen, denn ich sehe jede nicht notwendige Arbeit als Störung an, welche die Zeit verkürzt, die ich auf hingebende philologische Bemühung um den Inhalt der heiligen Texte verwenden kann. Und notwendig war sie für mich nicht; ich sah hinter dem von Graf vor 10 Jahren in den Weg der Pentateuchkritik gewälzten Steine, welchen die Behauptung der Abkunft des Heiligkeitsgesetzes von Ezechiel bildet, offene und gerade Bahn und konnte ohne Mühe, wie viele andere mit mir, darüber wegspringen, ohne den Fortschritt durch Reinigung des Weges aufzuhalten. Da ich nun aber sah, daß für andere der Stein zu groß ist, um darüber weg zu kommen, und sie deshalb mit der Behauptung umkehren, dort sei die Welt zu Ende, und da ich meine Erörterungen über Entstehung

des Pentateuches auch für die Lernbegierigen unter den Gegnern einrichten wollte, mußte ich den Versuch machen, ihnen zu zeigen, daß der Stein nur ein Blendwerk sei, welches vor der Beleuchtung durch umfassende Sammlung der Thatsachen schwinde. Sollte ich dabei mich einmal verzählt haben, so hoffe ich auf Nachsicht; denn in der Statistik ergibt die große Zahl das Gesetz und an ihr ändern die kleinen Posten nichts. Daß ich für die in sich abgeschlossenen Gegner nichts erreicht habe, darüber täusche ich mich nicht. Um auch meinem Beweise gegenüber ihre Konstruktion des Entwickelungsganges der israelitischen Religion festzuhalten, brauchen sie nur die längst von Zunz gezeigte Auskunft zu ergreifen, daß Ezechiel eine Larve ist, unter der sich ein Jude der persischen Zeit um das Jahr 440 versteckte. Dem beharrlichen Willen ist überall, auch in der Geschichtsforschung Unglaubliches möglich.

8.

Über die kalendarische Bedeutung des Jobeljahres.

Bei einer Vorlesung über alttestamentliche Chronologie im Sommer 1879 suchte ich nach Anhaltepunkten für eine Beantwortung der Frage, wie der altisraelitische Kalender eingeschaltet habe, um das nach Monden berechnete Kirchenjahr immer wieder in die von der landwirtschaftlichen Beziehung der großen Feste erforderte Übereinstimmung mit dem tropischen Jahre zu bringen. Ich hoffte, dieselben von einer richtigen Einsicht in die ursprüngliche Bedeutung des Jobeljahrinstituts aus zu gewinnen, da, ähnlich wie die Sabbatfeier und die Neumondfeste sich als Reflexe der göttlichen Himmelsordnung und Zeitteilung darstellen, die Begehung eines bestimmten cyklisch wiederkehrenden Jahres durch eine allgemeine Wiederherstellung der ursprünglich jedem Israeliten eignen Freiheit und Vermögendheit, der ursprünglichen Geschlechterverbände und Grundbesitzordnung nur motiviert erschien durch die Vorstellung einer in demselben Zeitraum geschehenden Wiederherstellung der ursprünglichen Ordnung des Himmels als des Regulators der Zeiten. Mit diesem Vorurteil und mit der Absicht, es gerechtfertigt oder widerlegt zu sehen, trat ich in die Untersuchung der betreffenden Schriftstellen ein, gänzlich unbekümmert um die Versuche, welche im vorigen und in diesem Jahrhundert in der Absicht angestellt worden waren, dieses Institut gegen den Vorwurf der Unvernünftigkeit zu verteidigen. Ich hatte ein anderes

Interesse, als das des Apologeten, und was ich über jene früheren Versuche gelesen hatte, ließ mir dieselben so künstlich und willkürlich erscheinen, daß ich von dort keine Förderung erwarten zu dürfen glaubte und meine Untersuchung zu Ende führte, ehe ich von ihnen aus den Quellen Kenntnis zu gewinnen suchte. Wenn ich deshalb im folgenden zunächst von meiner eignen Forschung Bericht erstatte und dann erst deren Resultate mit den früheren Aufstellungen vergleiche, welche der gegenwärtig herrschenden Ansicht gegenüber als veraltet erscheinen, so entspricht dieses genau dem wirklichen Gange meiner Untersuchung, und wird deshalb die Übereinstimmung meiner Resultate mit denen früherer Forscher als ein doppeltes Zeugnis gelten dürfen. Denn wenn zwei von ganz verschiedenen Gesichtspunkten aus unternommene Forschungen, ohne voneinander zu wissen und unabsichtlich, dasselbe entdecken, so ist es von vornherein das Unwahrscheinlichere, daß sie schließlich in Irrtum zusammentreffen.

Daß die Israeliten in ihrem Kirchenjahrkalender auf den anderen Kalender des Sonnenjahrs Rücksicht genommen und die Differenz zwischen beiden nicht außer acht gelassen haben, dafür zeugt die Auszeichnung des 7. Monates, dessen Anfangstag mit Trompetenschall bekannt gemacht wurde, dessen Vollmondsfeier als Laubhüttenfest das landwirtschaftliche Jahr schloß (Lev. 23, 24. 34 ff.), dessen zehnter Tag der Tilgung aller derjenigen Störungen gewidmet war, welche das in dem Stiftszelte und seinem Dienste ausgedrückte Gemeinschaftsverhältnis zwischen Jahve und Israel durch die natürliche Sündhaftigkeit des Volkes im Laufe des Jahres erfahren hatte (Lev. 16, 33 ff.), und der deshalb durch ein allgemeines Fasten ausgezeichnet wurde (23, 27 ff.). Es ist naturgemäß, daß eine solche restitutio in integrum hinsichtlich des Verhältnisses der Gemeinde zu Jahve und eine solche Selbstreinigung der Israeliten, da sie nur einmal im Jahre geschieht, auf den Tag fällt, welcher das Ende des betreffenden Zeitraumes bildet. Und da nun im Jahre 1 der Einführung dieser Ordnung diese Feier nicht auf den letzten des 12. Monates oder auf den letzten des 6. verlegt ist, sonst aber für die Wahl des 10ten im 7. Monate sich weder ein Grund absehen ließ, noch auch angegeben wird, weil er sich von selbst verstand, so liegt der Verord-

nung offenbar eine ältere Rechnung nach Sonnenjahren zu Grunde, für welche der letzte Tag des Jahres der letzte des 6. Monates war. War im Jahre 0 (oder — 1) der 1./7. der Neujahrstag, so ging das hier begonnene Jahr im Jahre 1 dieses Kalenders nicht am letzten des 6. Monates, sondern am 10./7. zu Ende. Am 11./7. begann das neue Sonnenjahr mit einem neuen Gewissen der Gemeinde in Beziehung auf Gott, wie es durch die Feier des 10./7. hergestellt worden war. Diese muß also ein alter heiliger Brauch gewesen sein, daß der Gesetzgeber bei Einführung dieser neuen Ordnung durch Hinzufügung von 10 Tagen zu dem Mondjahre neuen Stiles dafür sorgte, daß die Feier auf dem alten Tage des Sonnenjahres haften blieb. Daß dieses auch weiterhin geschah, konnte nur durch Schaltung in einem größeren Cyklus erreicht werden. Was aber die zunächst bloß als wahrscheinlich erschlossene ursprüngliche Bedeutung des 10./7. als Jahresschlußtages anlangt, so wird sie ausdrücklich bestätigt durch Lev. 25, 9. 10, sofern hier die feierliche Ankündigung des am folgenden Tage, oder nach neuer Rechnung am Abend desselben Tages, beginnenden 50. Jahres auf den 10./7. verlegt wird. Da dieser Tag als ein nur alle 50 Jahre wiederkehrender besonders vor den übrigen 10ten Tagen des 7. Monates ausgezeichnet wird, so darf man annehmen, daß mit ihm der Tag wieder erreicht wurde, mit welchem das Jahr 0 der alten Rechnung im Jahre 1 der neuen am 10./7 geschlossen war, und es kommt nur darauf an, den Cyklus zu bestimmen und die ihn konstituierenden Einheiten zu erkennen. Das Ende desselben ist vorbehalten für die weitgreifendsten und einschneidendsten Rechtsgeschäfte; mit ihm sollen alle Kontrakte und Käufe, durch welche Person und Besitz des Israeliten seiner freien Verfügung entzogen, mithin der ursprüngliche Verband und Besitzstand der Geschlechter verändert worden ist, in der Art ihre Erledigung finden, daß die ursprüngliche Ordnung in Übereinstimmung der Parteien von selbst wieder in Kraft tritt. Nun ist es an sich das Natürlichste, und mannigfache Spuren beweisen es auch für das Volk Israel, daß man die Dauer der Kontrakte nach Monden, ihre Anfangs- und Endtermine nach Neumond und Vollmond bestimmte; insbesondere mußte dieses natürlich sein beim Sklavenkauf auf Zeit, welcher ja in alle Teile des Jahres fallen konnte,

und auch bei dem über mehrere Jahre sich erstreckenden Verkaufe von Äckern konnten die Anfangstermine des Nutzungsrechtes nicht füglich genauer bestimmt werden, als nach Neumonden und Vollmonden. Dann war es aber Bedürfnis, die Monate durchzuzählen, unangesehen wie sich die Jahresgrenzen dazu verhielten, wie es auch die Ägypter mit ihren Dekaden thaten, und neben der Jahresrechnung eine solche der Mondphasen hergehen zu lassen. Hierbei mußte sich bald bemerklich machen, wie im Laufe der Zeit die Mondphasen sich von den Jahrestagen entfernen, auf welche sie zuerst getroffen sind, und daß sie, was schon die Ägypter erkannten (siehe Ideler, Handbuch I, 182), erst im Verlaufe von 309 synodischen Monaten wieder auf dieselben Jahrestage fallen, oder auch in einem Vielfachen dieser Zahl. In unserem Gesetze haben wir allem Anscheine nach eine Gleichung zwischen 51½ Mondjahren und 50 Sonnenjahren. Denn wie diese nach der populären Weise zu 365 Tagen gerechnet 18250 Tage ergeben, so die 51½ Mondjahre zu 354 Tagen und 8⅘ Stunden gerechnet 18249⅓. Nehmen wir nun an, daß im Jahre 0 der Neumond mit dem 1. Tischri als dem Anfangstage des Sonnenjahres zusammenfiel, so sind am letzten des 6. Monates im Jahre 49 der neuen Rechnung 49 Jahre verlaufen, d. i. 17885 Tage, dazu kommen die 10 Tage des Tischri, an deren letztem das 50. Jahr eingeleitet wurde und dieses selbst mit 365 Tagen, zusammen vom 1. Tischri des Jahres 0 = 18260. Rechnen wir von eben diesem Datum 618 synodische Monate zu 29½ Tagen, so erhalten wir die Summe von 18231 Tagen. Der 620. Neumond, der 29½ Tage später zu erwarten ist, fällt also gerade auf den 18261. Tag, d. i. auf den 1. Tischri alter Rechnung. Der Gedanke nun einen größeren Cyklus der Zeitmessung nach der periodischen Wiederkehr desjenigen Zeitpunktes zu bilden, an welchem die beiden auseinander gegangenen großen Himmelsuhren wieder zusammengehen, ist ein so naheliegender und natürlicher, daß wir denselben nicht für spezifisch israelitisch ansehen, sondern mit der 25jährigen Periode der Ägypter auf eine allgemeiner verbreitete Sitte zurückführen dürfen; vielleicht hängt aber die Verschmähung dieser kürzeren, 309 synodische Monate umfassenden, und die Wahl der doppelt so großen Periode schon mit dem israe-

litischen Interesse zusammen, dieselbe mit der anderweitigen Rechnung nach Siebenheiten in Beziehung bringen zu können. Auch das ist natürlich und eine weiter verbreitete Sitte, daß man die Vollendung solcher Cyklen durch besondere Feiern beging. Aber spezifisch israelitisch ist es, daß die regelmäßig wiederkehrende Restitution der Himmelsordnung aus der im Laufe der Zeit erwachsenen Ungleichheit zum Motive eines sittlichen Verhaltens gemacht wird, daß jene göttliche Verhaltungsweise vom Volke Gottes erwidert wird, indem es die im Laufe der Zeit erwachsene Ungleichheit der sozialen Stellung und des Besitzes in die ursprüngliche Gleichheit wieder aufhebt, kurz daß jene Himmelsordnung als ein göttlich vorbildliches Verhalten ihren Reflex in der Ordnung des menschlichen Gemeinlebens findet. Liegt doch auch dem Sabbatgesetze der Gedanke zu Grunde, daß alle soziale Ungleichheit eine der Wiederaufhebung entgegengehende Abweichung von der ursprünglichen, idealen Ordnung sei. Demnach hätte der Jobelcyklus in sich selbst Verstand und Sinn und auch Analogie genug, um gegen den Verdacht (z. B. bei Wellhausen, Gesch. Isr. 1 122 ff.) geschützt zu sein, daß er erst aus den 7 Sabbatperioden herausgerechnet und als eine bloße Übertragung der Zahl der Wochen und der Tage zwischen Ostern und Pfingsten auf Jahrsiebente und Jahre anzusehen sei. Allerdings aber mußte man diese aus der Konkurrenz des Rechtsterminkalenders, der nach Monden zählte, mit dem Sonnenjahrkalender erwachsene Institution damals, als man die wahrscheinlich zuerst dem freien Belieben der einzelnen Geschlechter und Gemeinden überlassene Freilassung des Ackers im je 7. Jahre zu einer für alle verbindlichen und gleichzeitig zu erfüllenden Ordnung erhob, notwendig zu diesen Sabbatperioden in Beziehung setzen und zu dem Behufe sie leicht umbiegen. Die Rechtswirkung, welche die Feier des 50. Jahres haben sollte, forderte von selbst dazu auf. Denn in welchem Jahre konnten die auf den Haus- und Besitzstand so eingreifend wirkenden Rechtsgeschäfte der Entlassung der Sklaven und der Herausgabe gekaufter Äcker besser erledigt werden, als in dem das 7. Sabbatjahr beginnenden Herbste, wo man weder die Äcker bestellte, noch der zu Saat und Ernte erforderlichen Sklaven bedürftig war? Es galt also, dieses 7. Sabbat-

jahr und das altheilige 50. Jahr zu vereinerleien, und eben dieses ließ sich unmerklich bewirken. Denn da das Sabbatjahr, das durch Unterlassung von Saat und Ernte gekennzeichnet werden sollte, naturgemäß von Herbst zu Herbst lief, so war bei Einführung des neuen, den Jahresanfang um 6 Monate hinausschiebenden Kalenders der 11. Tischri des Jahres 1 für die Erinnerung an das alte Jahr der Anfang des 2. Jahres, der des Sabbatjahres 7 mithin gleich dem Anfange des 8. und der des Sabbatjahres 49 gleich dem Anfange des 50. Jahres. Es konnte also bei Promulgation des entsprechenden Gesetzes dieser Ausdruck des 50. Jahres ohne die Gefahr des Mißverstandes herübergenommen werden, um die beibehaltene Sache zu bezeichnen, auch wenn die Rechnung nachher eine andere wurde.

Es fragt sich, ob eine genauere Betrachtung des Wortlautes des Gesetzes die aus seinem allgemeinen Inhalte entwickelte Anschauung bestätige. Dabei werde ich von jeder Deutung des Wortes יֹבֵל, weil es streitig ist, zunächst absehen; aus den mancherlei Verbindungen, in denen es erscheint, werden sich die Grenzen festsetzen lassen, innerhalb deren sein Begriff gesucht werden muß. Jenes nun gehört dem ersten Anscheine nach dem von mir „Heiligkeitsgesetz" genannten charakteristischen Ganzen von Geboten an, welches, aber erst überarbeitet, in unseren Pentateuch aufgenommen ist. Auch in Lev. 25, 8 ff. ist es deshalb fraglich, wie weit der Text von dort herrühre. Sicher stammen V. 14—22 aus dem Heiligkeitsgesetze. Ihr Wortlaut setzt voraus, daß vorher vom Jobeljahre die Rede gewesen sei und zwar in dem Sinne, daß da jeder wieder zu seinem Besitze komme. Dieses finden wir V. 13, aber durch das הַזֹּאת ist dieser allgemeine für das Folgende als Voraussetzung passende Satz zum Schlusse des Vorangehenden gemacht, wo diese Einrichtung erst als etwas Neues beschrieben zu sein scheint. Und wenn man die 3 Sätze ansieht, V. 11. 12. 13, in denen jedesmal der Begriff Jobeljahr an die Spitze gestellt und dann ein kategorisches Gebot für das Verhalten in demselben daran geknüpft wird, so scheint hier eine Mehrzahl von Entscheidungen kasuistischer Fragen betreffs dieses Punktes an dasjenige Gesetz der Erläuterung wegen angehängt, welches das Jobeljahr erst gründet und definiert. Dieses ist also die eigent-

liche sedes legis. Inwiefern hier aber Elemente des Heiligkeitsgesetzes vorliegen, wird durch die Wahrnehmung unsicher, daß in V. 14—22 nur vom Sabbatjahre, also auch von Jobel in einem generelleren Sinne die Rede zu sein scheint, als der diesem Worte vorher beigelegt worden ist. Denn wenn bei Kauf und Verkauf von Äckern bloß die Zahl der Erntejahre bei der Zahlung in Betracht genommen werden soll, und es als Betrug gekennzeichnet ist, das ernteloſe Jahr mitzurechnen, so leidet dieses ja auf jede gemeine Sabbatperiode Anwendung, wie denn auch in V. 20 nur um die Nahrung im je 7. Jahre gesorgt und getröstet wird. Von hier aus ist in V. 15 es gleichbedeutend, ob man sagt: vom Verfluß des Jobel an sollen die zu bezahlenden Jahre gezählt werden, oder: die (zwischen zwei Sabbatjahren mitteninne liegenden) wirklichen Erntejahre sollen in Rechnung kommen; und nun verstehen wir, weshalb in V. 13 das 50. Jahr als ein besonderes Exemplar aus dem Genus der Jobeljahre, d. i. der Sabbatjahre durch den Zusatz הַזֹּאת hervorgehoben wird. Schon früh verkannte man dieses und faßte, durch V. 8—11 veranlaßt, Jobel in den folgenden Gesetzen als den spezifischen Namen des sogenannten 50. Jahres, wie man das namentlich an V. 28 sehen kann. Hier stand ursprünglich nach der ältesten Lesart der LXX: עַד שֵׁשֶׁת הַיֹּבֵל, d. i. bis zum 6. Jahre des Jobel (nach V. 15 = nach dem Jobel), wie der Freitag der 6. des Sabbats ist. Darauf war die richtige Fortsetzung: „und im Jobel soll es frei werden", nämlich das nicht zurückgekaufte Stück Land, nachdem es bis zum 6. des Jobel inklusive in der Hand des Käufers geblieben ist. Hier liegen offenbar zwischen 2 Jobeljahren 6 Erntejahre. Weil man aber den Begriff Jobel auf den des 50. Jahres verengert hatte, so sah man statt שֵׁשֶׁת הַיּ״, dieses ungewöhnlichen Ausdruckes, den gewöhnlichen שְׁנַת הַיּ״, der in unserem hebräischen Texte steht. Brauchte aber das Heiligkeitsgesetz den Namen Jobel auch für das gemeine Sabbatjahr, und machte es das letztere schon zur Grenze für das Kaufs- und Verkaufsrecht bei aus Not hervorgegangenen Verkäufen von Grundbesitz und Personen unter den Israeliten, so blieb als besondere Auszeichnung für das je 7. Sabbat- oder das 50. Jahr höchstens das übrig, daß es der allgemeingültige Termin war, an welchem generell und offiziell

der Personenbestand der einzelnen Stämme, zum Behufe der Feststellung der aus dem Indigenat erwachsenden Rechte, und die Verteilung des Grundbesitzes revidiert und nach Maßgabe der zur Prüfung vorgelegten Besitzurkunden und Rechtstitel neu festgestellt, also der einzelne Hausvater dem Stamm und der für ihn ausgemachte Besitz seinem Namen zugeschrieben wurde (vgl. Num. 36, 4). Dann konnte aber im Heiligkeitsgesetze das Gebot über das 50. Jahr nicht so wie jetzt den Geboten V. 14 ff. vorangehen, so daß der Schein entsteht, als ob unter Jobel immer nur jenes 50. Jahr gemeint sei; während die Verknüpfung von V. 8 ff. mit 25, 1 ff. als eine natürliche erscheint. Es ist demnach nur eben möglich, daß wir hier in Überarbeitung auch solches vor uns haben, was ursprünglich, aber anders eingefaßt, im Heiligkeitsgesetze gestanden hat.

Das Zählen der Tage oder Jahre, welches wie Lev. 23, 15. 16, so auch hier V. 8 anbefohlen wird, hat den Zweck, die Aufmerksamkeit auf den künftigen Termin zu richten, daß er nicht verfehlt werde; es hört auf, sobald der Morgen des Tages, der Anfangstag des Jahres erreicht und an demselben die zu gewinnende Zahl als Name des Tages oder Jahres ausgesprochen ist, und dieses gilt als Proklamation, daß an diesem Tage, in diesem Jahre das Werk angegriffen werden soll, welches der Gesetzgeber befohlen hat. Um der einschneidenden Bedeutung willen, welche das Sabbatjahr hat, verhütet es das Rechnen mit größeren Summen, wenn man statt der einzelnen Tage die Sabbate d. i. die von zwei Sabbaten eingeschlossenen Tage, oder die von zwei Sabbathjahren eingeschlossenen Jahre als Einer zählt. Daher heißt es wie 23, 15: 7 volle Sabbate, d. i. Tagwochen, so hier: 7 Sabbate von Jahren, d. i. 7 Jahrwochen. Der folgende Satz „7 Jahre 7 mal“ ist eine exegetische Glosse zum Ausdruck des Gesetzes, welches seinerseits, um eine solche Auffassung auszuschließen, die etwa nach V. 15. 16 oder V. 27—29 die Sabbatjahre selbst oder eins derselben überginge, oder etwa das, nach welchem die Zählung beginnt, mitrechnen wollte, die Gesamtsumme, die zu erreichen ist, als 49 Jahre angibt. Für die von dem Augenblicke an, wo man gesagt hat „7. Sabbat“ oder „49. Jahr“ beginnende Zeit gilt der israelitischen Gemeinde der Befehl V. 9.

Nachdem sie das 49. Jahr erreicht hat, bedarf es keiner weiteren Zählung der Jahre mehr; sie hat nur noch 6 Neumonde und danach noch bis zum 10. Tage zu zählen, dem auch sonst als alter Jahresschluß durch besondere Feier ausgezeichneten Tage, der deshalb nicht mit Hupfeld (De anni sabb. et job. ratione p. 20) durch Korrektur in den ersten Tag verwandelt werden darf, um im ganzen Lande die, die ganze Gemeinde zu gemeinsamem, außerordentlichem Thun auffordernde Lärmtrompete ergehen zu lassen. Auch in diesem 9. Verse ist „am Versöhntage sollt ihr die Trompete ergehen lassen“ eine, späteren Sprachgebrauch verratende exegetische Glosse zu dem ursprünglichen Gesetzesausdruck, gleichwie in 23, 27 יוֹם הַכִּפֻּרִים הוּא zwischen den zusammengehörigen Satzelementen: „am 10. dieses 7. Monates soll euch מִקְרָא קֹדֶשׁ sein“ als Übersetzung in die spätere Sprache zwischeneingeschoben ist, wie aus Num. 29, 7 und der Unterbrechung der Konstruktion, welche wie hier בְּיוֹם erfordert hätte, hervorgeht. Im ursprünglichen Texte schloß sich V. 10 וקדשתם unmittelbar an והעברת וגו mit sinnvoller Unterscheidung der 2. Person Singularis als derjenigen, welche den Befehl erteilt, und der 2. des Pluralis als derjenigen, welche den Befehlenden nunmehr in sich schließend diesem Befehle nachkommen. Sie kommen ihm nach, indem sie nach dem Ertönen der Trompete die gewohnte Weise unterbrechend das nun beginnende Jahr als das 50. besonders auszeichnen. Durch die Glosse, welche unter dem Eindrucke des folgenden Plurals auch schon den Parallelausdruck zu והעברת pluralisch bildet, ist jener Wechsel des Numerus um seinen Sinn gekommen. Hier ist nun offenbar das 50. Jahr ein solches, welches mit dem Abend des 10. oder mit dem 11. des 7. Monats beginnt. Was hätte es für Verstand, das neue Jahr $5^2/_3$ Monate vor seinem wirklichen Anfange einzuweihen? Und wie wird diese Weihe, dieser Beginn, diese Feier des 50. Jahres von seiten aller Israeliten anders vollzogen gedacht, als durch das unmittelbar folgende, sofortige Rechtswirkung einschließende קרא דרור? Denn קדש ist das allgemeine „feierlich auszeichnen“ und קרא דרור ist das konkrete Thun, durch das es geschieht. Nun befinden wir uns aber erst hinter der Mitte des 49. Jahres der neuen Rechnung, eben da wo das 7. Sabbatjahr als solches durch Unterlassen der Aus-

saat seine charakteristische Auszeichnung empfing, und doch setzt das Gebot es als natürlich voraus, daß man verstehe, sowohl wie es den 11./7. 49 als Anfangstag des 50. Jahres bezeichne, als auch wie sich das dafür geforderte besondere Verhalten mit demjenigen vertrage, welches der Herbst des je 7. Jahres ohnehin verlangt. Dieses ist nur möglich, wenn erstens den Zuhörern längst das 50. Jahr als im Herbste beginnendes Schlußjahr einer Periode bekannt und von ihnen durch besondere Feier, insbesondere Freilassungen ausgezeichnet war, so daß mit dem Namen des 50. Jahres etwa wie mit dem der *πεντηκοστή* sich sofort der Gedanke an die Bewegung verknüpfte, welche die Wiederkehr desselben in dem sozialen Leben hervorbrachte; wenn zweitens diese Umgestaltungen des sozialen Lebens im ganzen und großen auf derselben Linie lagen, wie die jetzt auch dem je 7. Jahre verliehenen, so daß in und mit der Begehung des „50. Jahres" in der vom Gesetze sanktionierten Weise zugleich die Pflichten des je 7. Jahres ihre genügende Erfüllung finden konnten; wenn endlich drittens dieses Gesetz, in welchem der Kalenderanfang vom Herbste auf den Frühling um ein halbes Jahr verschoben ist, dicht nach Vollendung einer 50jährigen Periode derart ins Leben trat, daß der 1. Monat dieses Gesetzes der 7. des Jahres 1 einer folgenden 50jährigen Periode alten Stiles war. Dann war in der That der 11./7. 49 der Neujahrstag des 50., den man auch früher gefeiert, und zugleich der Anfang des 7. von Herbst zu Herbst reichenden Sabbatjahres. Denn als neu eingeführtes und mit dem alten Schlußfeste des 50jährigen Cyklus zu verknüpfendes konnte das Sabbatjahr das erste Mal nur, indem in das Jahr von Herbst 7 — Herbst 8 der neuen Rechnung, in das Jahr 1. Tischri 8 — 1. Tischri 9 der alten Rechnung, und das 7. Mal, indem in das Jahr Herbst 49 bis Herbst 1², zugleich in das Jahr 1. Tischri 50 — 1. Tischri 1² fallen. Trotz dieser Anlehnung an die alte Ordnung war nun aber hiermit für alle Folgezeit, und das ist augenscheinlich die Absicht des Gesetzes gewesen, dieselbe in ihrer ursprünglichen Weise beseitigt; die Wohlthaten blieben erhalten, nicht die Berechnungsweise, nicht der 50jährige Cyklus. Statt seiner wurde der 49jährige untergeschoben und mit der Sache des 50. Jahres in willkürlicher Kunst der längst zum terminus

technicus gewordene Name desselben dem 7. Sabbatjahre verliehen; nur ist diese Kunst nicht größer, als die wir alle voraussetzen, wenn wir trotzdem, daß das 7. Jahr seinen kalendarischen Anfang am 1. Nisan des J. 7 hat, dasselbe sich vom 7. Monat des J. 7 bis zum 6. Monat des J. 8 hinsichtlich seiner Wirkungen erstrecken lassen.

Indessen verfolgen wir zunächst den Wortlaut unseres Gebotes, um zu sehen, ob sich diese Erklärung als von ihm selbst gewollte weiter bewähre und die Motive dieser Änderung sich ihm nicht absehen lassen. In zweierlei Thun vollzieht sich nach V. 10 die Weihe des „50. Jahres“: erstens durch Proklamation von דְּרוֹר im Lande für alle es Bewohnenden, und zweitens durch Rückkehr eines jeden Israeliten zu seinem ursprünglichen Grundbesitz und zu seinem Geschlechte. Beide Sätze gehören aufs engste zusammen, denn nur dadurch, daß die Besitzenden דרור proklamieren, wird den von ihnen Besessenen und Besitzlosen die Möglichkeit der Rückkehr zu ihrer Familie und ihrem ursprünglichen Besitze, und weil die Gemeinde der Angeredeten beide Klassen umschließt, deshalb stehen die auf verschiedene Subjekte in concreto sich verteilenden einander korrespondierenden Verba beide in der zweiten pers. plur. Dann stellt sich aber wieder der Satz יובל הוא תהיה לכם als eine zwischengesetzte exegetische Glosse dar, welche zunächst außer Betracht bleiben will. Das Wort דְּרוֹר, nach meiner Meinung weder in der Bedeutung „Schwalbe“, noch in der hier geltenden, von דרר im Sinne des Geradeausschießens, Hervorstrahlens oder -strömens, sondern von דרר = דור der kreisförmigen, ein Rund beschreibenden Bewegung abzuleiten, ist mit דּוֹר = Generation oder demjenigen Zeitenumschwunge, vermöge dessen die Söhne an Stelle ihrer Väter zu stehen kommen, wurzelhaft verwandt und bedeutet ursprünglich die Gelangung des Endes zu seinem Anfange, danach die Wiederherstellung, restitutio in integrum, was für Gefangene natürlich der Ausgang aus der Haft, für Schuldner die Aufhebung der Schuld, für Sklaven die Freilassung ist. Da aber am 10./7., dem Tage der großen Schuldtilgung im Verhältnisse der Gemeinde zu ihrem Gotte, in jedem 7. Jahre ohnehin schon auch menschliche Gläubiger und Herren Schulden erließen, Freiheit wiedergaben, so kann die Auszeichnung des mit dem 50. Jahr vereinerleiten 7. Sabbatjahres nur darin

bestanden haben, daß hier Wiederherstellung in einem viel allgemeineren Sinne vorgenommen werden sollte, als in den 6 vorangegangenen Sabbatjahren, und es fällt deshalb alles Gewicht auf den Zusatz „für alle Bewohner des Landes". Dadurch ist diese Freilassung als eine eigentümliche charakterisiert, sie soll sich nämlich nicht beschränken auf die Glieder eines Geschlechtes, auf die einer Kommune, oder auf die des eignen Stammes, wie es im gewöhnlichen Sabbatjahr geschah, sondern sich erstrecken auf alle am Lande Kanaan als rechtmäßige Einwohner Teilhabenden. Durch diese passend in die arbeitslose Winterhälfte des Sabbatjahres fallende Proklamation war zunächst jedem Betreffenden die Möglichkeit gegeben, in seine Heimat zu wandern und bei der allgemeinen Revision der Grundbesitzrechte seine Interessen als ein freier Mann zu vertreten und, wenn dieses Erfolg hatte, auch reell in die Vollbürgerschaft seines Stammes und in den Besitz seines Familiengutes wieder hineinzukommen. Es ist möglich, daß an dieser Stelle sich vom Folgenden noch der ursprüngliche Satz von V. 11. 12 anschloß, und wenn das in seiner rechten Fassung ermittelte Gesetz dem Heiligkeitsgesetze angehörte, so würden der eigentümlichen Rhetorik seiner Gebote V. 11. 12 entsprechen, wenn sie ursprünglich etwa so lauteten: (V. 11) „ein Jobel ist das (so geweihte und begonnene Jahr), ihr sollt nicht säen und sollt nicht ernten seinen Brachwuchs und nicht lesen den Ertrag seiner unbeschnittenen Weinstöcke (V. 12), ein Heiligtum soll es euch sein, vom Felde (nicht aus den Speichern und Kellern) sollt ihr essen seinen Ertrag". (Auch Hupfeld a. a. O. S. 18 spürt spätere Zuthaten in V. 11. 12, findet sie aber irrtümlich in dem Verbot des Säens und Erntens.) In der That scheidet sich das nicht Mitübersetzte als Zuthat des Überarbeiters von selbst aus, nämlich „das 50. Jahr soll es euch sein" in V. 11 und „weil es ein Jobel ist" in V. 12. Jenes zwingt dazu, unter Jobel das Jahr zu verstehen, von dessen Ertrage sofort die Rede ist, und dieses knüpft die Heiligkeit des Jahres als Folge an seine Jobelnatur. Dagegen kann V. 13 in keiner Weise zum vorangehenden Gesetze gehört haben, da er offenbar nur dazu dienen soll, zu V. 10^b zurückzuleiten, damit die Verordnung über die Berücksichtigung des erntelosen Jahres beim Kauf und Verkauf angeknüpft werden

könne. Gleichwohl wird vor ihr (V. 14 ff.) ein allgemeinerer Satz über die Wirkung des Jobels auf das Verfügungsrecht über den Besitz vorangegangen sein, aber in einem anderen Zusammenhange, wo nach V. 23. 24 überhaupt über das Rückkaufsrecht in Bezug auf Grundbesitz gehandelt wurde.

Sehen wir nun auf das Gesetz über das „50. Jahr" noch einmal mit Beiseitelassung der kommentierenden Glossen zurück, so stimmt dasselbe mit der schon oben angedeuteten Weise des Heiligkeitsgesetzes, das Wort Jobel in weiterem Sinne und namentlich auch vom Sabbatjahre zu gebrauchen. Denn für das 7. Sabbatjahr in seiner Besonderheit hat es nur den terminus „das 50. Jahr" V. 10, und für die Besonderheit seiner Feier macht es allein geltend, daß das ganze Land gemeinsam Restitution proklamiert und vollzieht. Wo dagegen von ihm das 50. Jahr „Jobel" genannt wird, da ist dieses Subsumierung desselben unter einen allgemeineren Begriff (ein Jobel ist es V. 11), und was aus seiner Jobelnatur hergeleitet wird, nämlich die Respektierung des Jahres und seiner Erträgnisse, als eines nicht durch die Kultur in den Dienst der immer selbstischen Interessen des Menschen gestellten, zum Behufe der Bereicherung und des Wohllebens auszubeutenden (ihr sollt nicht säen, den Brachwuchs nicht in ordentlicher Ernte einheimsen, sondern wie Besitzlose nur je nach dem Bedürfnisse vom Felde holen; vgl. Ewald, Altert., S. 422), das ist genau das, was bis auf den Wortlaut übereinstimmend in V. 4. 5 als Feier und Auszeichnung jedes 7., jedes Sabbatjahres gefordert wird. Die VV. 11 und 12 setzen V. 4. 5 so sehr voraus, daß sie nur kurz rekapitulieren und wie auf Bekanntes auf jene Bestimmungen zurückweisen, und da nach V. 8 dieses Gesetz mit dem über das Sabbatjahr in unmittelbarem Folgezusammenhange gestanden hat, so ergibt sich auch hier, daß für das Heiligkeitsgesetz jedes Sabbatjahr ein Jobel, und daß das je 7. Sabbatjahr, in welchem das altheilige 50. Jahr gefeiert wurde, nur ein besonders ausgezeichnetes Jobel war, bei dem es sich von selbst verstand, daß in ihm die Saat und Ernte ebenso gut unterbleiben mußte, wie in jedem anderen Sabbat- oder Jobeljahre.

Von hier aus wird in Bezug auf den Namen יובל wenigstens das gewiß, daß er nicht das 50. Jahr als ein durch Hörnerschall

einzuleitendes hat bezeichnen wollen. Schon an sich wäre es wunderlich, daß, nachdem bei der Ankündigung desselben zwar von שׁופר und תרועה, aber weder von einem Instrumente יובל, noch von einem auch musikalisch verzierten Jubilieren die Rede gewesen ist, das nach seiner eigentümlichen Einleitung zu benennende 50. Jahr nicht שׁנת השׁופר oder ש׳ התרועה, sondern so nachträglich ohne weitere Bemerkung, als sei es selbstverständlich, יובל genannt wurde. Die Art, wie der Name auftritt, beweist, daß er gar keine Beziehung zu jenem Einweihungsbrauche hat und das Jahr nicht nach seiner eigentümlichen Einleitungsweise bezeichnen will. Vollends ist dieses unmöglich anzunehmen, nachdem wir erkannt haben, daß der Name allgemeinere Bedeutung hat und dem „50. Jahr" nur ebenso zukommt, wie den Sabbatjahren, die doch nicht in absonderlicher Weise angeblasen und dadurch zu יובל gemacht wurden. Von zwei Übersetzungen, die wir dafür in LXX finden, ist daher die eine *σημασία*, welche sporadisch der älteren *ἄφεσις* hinzugefügt oder auch an ihre Stelle gesetzt ist, gänglich beiseite zu stellen und nur *ἄφεσις* zu berücksichtigen, eine Wiedergabe, welche auch Josephus sich aneignet, auch da wo er *ἐλευθερία* setzt (Antiqu. III, 12 ed. Hav.). Da aber auch die שׁמטה *ἄφεσις* heißt und auch דרור mit diesem Worte wiedergegeben wird, so entsteht die Frage, ob die Übersetzung von יובל als *ἄφεσις* nicht viel mehr eine Deutung des Namens nach dem sei, was das sogenannte Jahr bringt, als eine direkte und eigentliche Übersetzung des Wortes. In jenem Falle würde Gegenstand des *ἀφιέναι* dasjenige sein, was durch Kauf Gegenstand der *κατάσχεσις* geworden war; in diesem konnte etwa das Jahr selbst die *ἄφεσις* an sich erfahren, sofern die Menschen von ihm den Tribut nicht verlangen, den es ihnen sonst zu zahlen hat. So ist das Jahr offenbar in V. 4. 5 und auch in V. 11. 12 angesehen, als ein Lebensabschnitt des Ackers, in welchem derselbe den vorangehenden und nachfolgenden gegenüber (vgl. 1 Makk. 10, 31) abgabenfrei ist. Dadurch tritt er aus der Reihe der übrigen heraus, die der Mensch als ihm gehörig zählt, er darf ihn nicht mitzählen in der Berechnung dessen, was der Acker ihm zu leisten vermag. Dann kann aber auch, da im Griechischen *καιρὸν ἀφιέναι* vom Ungenütztvorbeilassen der Zeit gebraucht wird, ein Zeit-

abschnitt oder Jahr überhaupt von anderen durch die Bezeichnung *ἄφεσις* unterschieden werden, wenn es irgendwie nicht gerechnet, als Zeit nicht gebraucht, wenn es bei der Rechnung übergangen wird. Wir werden also die Möglichkeit, ja sogar in unserem Texte die Wahrscheinlichkeit im Auge behalten müssen, daß die LXX nicht die ihnen bekannte Wirkung dieses Jahres für den ihnen unbekannten Namen desselben eingesetzt haben, sondern daß die wirkliche Bedeutung des Wortes יֹבֵל sie bewog, es *ἄφεσις* zu nennen, weil es als יֹבֵל ein Gegenstand von *ἀφιέναι* war.

Es ist aber Zeit, nun auch die Glossen zu Rate zu ziehen, welche der Bearbeiter der größeren Genauigkeit der juristischen Definition wegen eingestreut hat. Von der in V. 8 können wir absehen, und betreffs der in V. 9 mag es genügen zu bemerken, wie passend bei der Bestimmung des Termins für den Anfang des großen opfervollen Schuldenerlaßjahres auf die an eben demselben Tage stattgefundene Tilgung der Schuld vor Gott, welche zu solchen Opfern bereit macht, hingewiesen ist. Die dritte finden wir in V. 10 in den Worten יובל הוא תהיה לכם, oder, da die sonst genau den betreffenden Ausdruck wiedergebenden LXX *ἐνιαυτὸς ἀφέσεως* übersetzen, richtiger שנת יובל הוא תהיה לכם ein Ausdruck, dessen שנת in dem vorhergehenden שביה um so leichter untergehen konnte, als in V. 11. 12 im gleichen Sinne bloß יובל stand, und zu übersetzen: „ein Jobeljahr soll euch dieses sein“. Die Zuhörer kennen also,[1] was sonst ein Jobeljahr ist, und so sollen sie dieses auch betrachten und es durch das folgends geforderte Verhalten auszeichnen. Wenn man aber fragt, was dieser Einschub soll, so glaube ich nicht zu irren, wenn ich antworte, der Glossator wollte das im ursprünglichen Gesetze hinter ישביה folgende und ebenso wie das vorhergehende an die Gemeinde gerichtete Gebot als den Wortlaut der Verkündigung hinstellen, durch welche das קרא דרור sich vollzog. Er will es so gedacht wissen, daß in den Ortschaften oder wo immer öffentliche allgemeine Proklamationen ergingen, den Leuten folgende Unterweisung über die Natur des am Abend anfangenden Jahres mit lauter Stimme zugerufen wurde: „Ein Jobeljahr wird oder soll euch dieses sein, und ihr sollt zurückkehren in demselben u. s. w.“

Für ihn sind also die לָכֶם und das Subjekt von וישבתם nicht dieselben, welche die Trompete blasen lassen und ausrufen, sondern die von diesen Angeredeten ישבי הארץ. In der That drückt nun der erste Satz „ein Jobeljahr soll euch dieses sein, und ihr sollt zurückgelangen ein jeder zu seinem Familiengut und zu seinem Geschlecht“ kurz und bündig die Bedeutung des Bevorstehenden aus, und die drei folgenden Sätze eignen sich in der Fassung, die sie durch den Überarbeiter gewonnen haben, indem jeder von ihnen an jenen Grundsatz anknüpfend den Begriff יובל an der Spitze trägt, für eine Fortsetzung dieser öffentlichen Rechtsunterweisung, indem sie nach einander die in jenem Grundsatze verbundenen Gedankenelemente beleuchten. Diese ganze Wendung wäre nicht möglich gewesen, wenn der Glossator nicht die Worte „ein Jobeljahr soll euch das sein“ hinter ישביה eingesetzt und zum Anfange der Verkündigung gemacht hätte. Was aber die folgenden Sätze anlangt, so eignete sich der erste „ein Jobel ist es, ihr sollt nicht Saat noch Ernte darin vornehmen“ und der zweite „ein Heiligtum soll es euch sein, vom Felde sollt ihr seinen Ertrag essen“ zur öffentlichen Belehrung über den Sinn des ersten Elementes jener Ankündigung, des Begriffes „ein Jobeljahr für euch“, aber es mußte die Besonderheit dieses Jahres wie in einer genauen Definition zum Ausdruck kommen, und so wurde hinter יובל הוא eingeschoben: שנת החמשים שנה תהיה לכם. Man darf dieses nicht als eine Worterklärung ansehen, als ob da stände יובל הוא שנת החמשים ש״ „Jobel das ist das 50. Jahr“. Dem widerspricht das sein Subjekt verlangende תהיה לכם und die Thatsache, daß dem Glossator das 50. Jahr und Jobeljahr nicht identisch war, da er das 50. als „dieses Jobeljahr“ V. 13 unterscheidet, wie er denn auch nicht aus der Natur des 50. Jahres als solchen, sondern aus seiner Jobelnatur die Pflichten V. 11. 12 herleitet. Wollte er aber die an sich überflüssige Bemerkung machen, daß das beginnende, Jobelnatur habende Jahr kein anderes als das 50. sei, so mußte er sagen: „dieses 50. Jahr soll euch ein Jobel sein, ihr sollt darin nicht säen und ernten“. So wie die Worte lauten, sind sie entweder aufzufassen als ein einfacher Satz: „Jobel das soll für euch jedesmal das 50. Jahr sein“, der dann Sinn hätte, wenn er sagen wollte: während

andere Völker in kürzeren oder längeren Perioden Jobel machen, sollt ihr Israeliten dazu das je 50. Jahr wählen. Aber von einem solchen Gegensatze ist sonst hier nichts zu spüren, und es wäre kein logischer Zusammenhang mit dem Satze „ihr sollt nicht säen“ u. s. w. herstellbar. Oder die Worte bilden einen durch Apposition erweiterten Satz: „ein Jobel ist oder sei es, das 50. Jahr soll es euch sein“, es ist in dem näheren Sinne ein Jobel, daß ihr es euch das 50. Jahr sein lasset; jedes Jobel aber ist eine von Gott absonderlich gegebene und reservierte Zeit, insbesondere für den Acker, deshalb soll auch in diesem Jahre so mit dem Acker verfahren werden, wie V. 11 und V. 12 sagen. Die Auszeichnung dieses Jobeljahres vor anderen Jobeln liegt aber in der Vollziehung des zweiten Elementes der Generalankündigung von V. 10 ᵇ, in der Wiedergelangung eines jeden zu seinem Familiengrundstücke (V. 13). Nun ist wohl zu beachten, daß nachdem der Glossator V. 10 שנת היובל gesagt hat, in V. 11 und 12 nur יובל und erst V. 13 wieder שנת היובל steht. Daß dieses Jahr eine שנת יובל ist (V. 10), teilt es mit anderen Jahren; konkret bestimmt und ausgezeichnet ist es dadurch, daß es selbst ganz יובל ist (V. 11). Jobel muß also Bezeichnung eines Zeitabschnittes sein nach seiner Qualität, wie שנה eine solche nach dem Umfange. Fällt jener eigentümliche Zeitabschnitt in ein Jahr, so ist dieses als ein Jobeljahr, als ein Jahr, das Jobel hat, ausgezeichnet vor anderen; da seine Größe aber verschieden sein kann, so kann auch eventuell ein ganzes Jahr ihm gleichgesetzt werden (V. 11). Sodann ist zu beachten, daß nach der neuen Rechnung mit dem 11./7. ja nicht das 50. Jahr begann, sondern nur das 49. sich fortsetzte, und nur vermöge willkürlicher Setzung, deren Motive wir schon kennen gelernt haben, der mit dem 11./7. beginnende Zeitabschnitt als 50. Jahr gezählt werden konnte. Dieses erscheint also als ein Zuviel, als eine extraordinäre Zugabe, ein abnormer Zuwachs. Gewiß soll nun eben dieses der Name יובל ausdrücken und er thut es auch wirklich bei richtiger Befragung seiner Etymologie, wenn man von der jüdischen Fabel absieht, über die schon **Bochart** spottet, daß יובל bei den Arabern das Lamm oder den Widder bedeute, und von der von demselben Gelehrten gebilligten rein willkürlichen Gleichsetzung des Wortes mit dem Hirtenjobel

jubilus. Dieser Begriff käme nach dem Obigen wie hereingeschneit in den tenor unseres Gesetzes, und was jenen anlangt, so ist ein weiter Weg von Lamm zu Widder, von Widder zu Widderhorn, vom Widderhorn zu einem aus ihm oder nach seiner Gestalt gebildeten Instrumente und dessen Blasen, und endlich vom Blasen desselben zu dem Zeitabschnitte, der durch Blasen angekündigt wird. Die LXX haben weder Ex. 19, 13, noch in Jos. 6, wo er sich doch aufzudrängen scheint, einen Zusammenhang zwischen יבל und Hörnern oder Hörnerklang wahrgenommen, denn dort setzen sie für משך ἀπέρχεσθαι wie auch sonst, und an der Stelle, wo wir die Übersetzung von יבל erwarten müßten, diejenigen Phänomene, die in V. 16 und 19 an scheinbar demselben Platze deutlich beschrieben sind; und hier geben sie das betreffende Wort nur einmal mit ἱεραί wieder. Der Targum dagegen setzt in Jos. 6 nach einer falschen Auffassung von V. 5 statt יובלים immer קרן דכרא, schiebt also die Hauptsache erst ein. Was aber jene Stellen anlangt, so taugen sie auch an sich gar nicht dazu, in יבל ein Instrument oder auch nur einen sonus productus nachzuweisen. In Ex. 19, 13 ist der Wortlaut des betreffenden Satzes ganz sinnlos, denn nachdem eben befohlen ist, daß kein Mensch auf den Berg steigen, oder sein Gebiet berühren und zu dem Behufe eine Grenzlinie um ihn gezogen werden soll, kann nicht gesagt werden, beim Hörnerklange sollte das Volk doch auf den Berg steigen, und es ist auch nachher weder vom Hörnerklange als Signal zu diesem Schritte die Rede, noch davon, daß das Volk auf solchen hin den Berg bestiegen habe. Dagegen fragt es sich, wie man das wohl anfangen könne, einen Berg abzugrenzen — sei es nun, daß man einen Pflug oder ein Seil oder einen Zaun herumzieht — ohne ihn zu betreten. Mit Bezug auf den Befehl הַגְבֵּל V. 12. 23 sagt Jahve: „beim Ziehen der Grenze (zu lesen הַגְּבֻל) da mögen sie, nämlich das dazu erforderliche Zugvieh und Personal, und nur sie ungestraft am Berge emporsteigen". Um auf diese die Ausnahme zu beschränken, wird mit leiser Änderung der Konstruktion zu יעלו noch mit Nachdruck הֵמָּה gesetzt: die, die das Ziehen der Grenze Ausführenden, welche zum Teil בהמה, zum Teil איש sein mögen.

Da מָשַׁךְ vom Ziehen im Joche (Deut. 21, 3), vom Ziehen der

Saatfurchen (Am. 9, 13. Pſ. 126, 6), vom Anrücken des Heeres (Richt. 4, 6), vom Ziehen des Griffels auf der Schreibtafel (Richt. 5, 14) gebraucht wird, ſo iſt es ſelbſtverſtändlich anwendbar beim Ziehen einer Grenzlinie. Es iſt hier alſo ein altes Schreibverſehen, dem יבל ſeine Entſtehung verdankt, aber nicht ſo alt, daß die LXX jünger wären; denn ihrem ἀπὸ τοῦ ὄρους liegt ein Text גבל zu Grunde, den ſie גֶּבֶל Berg ausſprachen, und vielleicht laſen ſie בְּמֹשׁ מֵהַגֶּבֶל, ein Satz, der dann Sinn erhielt, wenn ſie als Subjekt die in V. 16 genannten Phänomene einſetzten, da nach der Geſetzesoffenbarung der Zutritt natürlich wieder frei ſtand, und zu jener Einſetzung konnte die ſonſt mögliche Beziehung des המה als Subjektes von מוש verleiten. Bei Joſ. 6 habe ich hier nicht den Raum nachzuweiſen, wie die urſprüngliche Erzählung zum Teil durch Zuſätze, die jünger als LXX ſind, entſtellt worden iſt, und damit die Möglichkeit zu zeigen, daß falſche Auffaſſung von Ex. 19, 13 hier nichtige Dinge in den Text gebracht habe; ich muß deshalb den ungünſtigſten Fall ſetzen, daß die auf יובל bezüglichen Stellen unverderbt ſeien. Da halte ich es nun zuerſt für falſch, wenn man in V. 5, wo משך בקרן ein einziger Verbalbegriff iſt, das Wort היובל als Genetiv des Stoffes zu קרן zieht (ſo ſchon, wie es ſcheint, Kranold [De a. Hebr. p. 13], obwohl er Jobel für sonus productus hält), anſtatt es als Subjekt des Infinitivs zu faſſen. „Sobald der Jobel mit dem Horne anſtimmt", ſagt der Erzähler; daß dieſes die Meinung ſei, geht aus der Erklärung hervor, die der Überarbeiter dieſem militäriſchen Ausdrucke beifügt: „ſobald ihr den Klang der Trompete hört". Der Jobel iſt ſo generiſch, wie שׁוֹפָר; und wie מֹשֵׁךְ im Joche das Vorwärtsziehen in und mit demſelben iſt, beim Anfange der Bewegung das Anziehen, משך mit dem Schreibrohre das Ziehen der Schriftlinien, משכו deshalb Ex. 12, 21 ſoviel wie „vorwärts", ſo iſt hier, wo es ſich nach der Erklärung um den Anfang des Klingens handelt, das Anziehen nichts andres, als das Anſtimmen. Das Mittel, das Inſtrument iſt קרן oder שופר nach anderem Sprachgebrauche, und der es handhabt, iſt der יובל; die Kriegsmannſchaft hat יובלים oder mit generiſchem Singular einen יובל bei ſich, ſobald dieſer ſeines Amtes wartend mit dem Horne, das er trug, anſtimmte, brach ſie in das Kriegsgeſchrei aus und ſtürmte

an (V. 5). Nach der Überarbeitung haben nun bei diesem eigentümlichen Sturme auf die Mauern Jerichos Priester und zwar ihrer sieben dieses sonst militärischen Amtes gewaltet und haben zu dem Behuf vor der Lade Jahves her mit sich getragen sieben Trompeten oder Hörner von Jobelim (V. 6) oder der Jobelim (V. 4. 8. 13). Da ist natürlich dieses Wort weder ein attributives maskulin. Partizip zu den weiblichen Instrumenten, noch ein Genitiv des Stoffes, noch eine Epexegese, sondern gen. possess. = Blasinstrumente, wie sie den Jobel, die Jobelim kennzeichnen, wie diese sie führen und beim Vorrücken erklingen lassen. In der Kriegssprache ist also יובל nom. agentis und bezeichnet den Signalbläser, auf dessen Horn die kriegsgerüstete Schar wartet, es mag sich mit der Etymologie verhalten wie es will. Soll ich aber eine geben, so halte ich יובל = יְהוֹבֵל = demjenigen, der das Hauchen oder Blasen (denn in הבל wie in dem härteren עפל ist Hauchen, Blasen, Aufgeblasensein die sinnliche Grundbedeutung) zu seinem Geschäfte hat, und insofern kann der Eigenname Jubal Gen. 4, 21 damit zusammengestellt werden. Wenn nun in Ex. 19, 13 kein יובל existiert, wenn die יובלים in Jos. 6 Männer sind, so kann das יובל, welches in unserem Gesetze technischer Kalenderausdruck für eine Sache, für einen Zeitabschnitt ist, nichts mit jenem zu thun haben, es muß ohne Seitenblick auf jene Stellen erklärt werden. An das Hifil הוביל zu denken im Sinne von Herbeibringen liegt fern, weil dieser Begriff zu allgemein ist. Vom Qal hergeleitet kann gegenwärtiges jōbēl auf früheres jâbîl in doppelter Weise zurückgehen, sofern letztere Form entweder part. von יָבַל, oder aus jä'bîl (יאבל) entstanden imperfektische Nominalform von אבל ist. Für den Sinn ist es insofern gleichgültig, als sowohl das arabische אבל „aufwachsen" wie das syrische יבל, welches dieselbe Bedeutung hat, im Hebräischen vorhanden gewesen sind. Denn die Partikel אֲבָל geht auf ein Nomen אבל mit dem Begriffe der Überbietung, der Steigerung, des Hinzukommens zu anderem zurück, und der Krankenname יַבָּל, der mit Warzen, mit Blattern, mit Pusteln Behaftete, und die Krankheitsbezeichnung יַבֶּלֶת im nachbiblischen Hebräisch auf eine Wendung der Wurzel יבל, in welcher sie den Auswuchs, die abnorme Zugabe, den ungewöhnlichen und ungehörigen Trieb oder Schoß, den Über=

schuß über das Seinsollende, *τὸ παραφυέν*, bezeichnet, wie denn יבלת geradezu mit Parasit übersetzt wird. Ich darf danach getrost behaupten, יֹבֵל bezeichne in der Kalendersprache den Auswuchs an einer Periode, den überzähligen Zeitabschnitt, der füglich Monate oder auch ein Jahr umfassen kann, und daß, wenn ein solcher dadurch entstand, daß die Perioden der Himmelsbewegung effectu über die ihnen nachgebildeten im bürgerlichen Brauche der Menschen geltenden überschossen, dieser Überschuß als etwas für sich, für Gott und nicht für die gemeine Ausnutzung der Menschen Daseiendes, mit einem Worte als etwas Heiliges angesehen und behandelt werden konnten. Und wenn die LXX das betreffende Jahr als Gegenstand von *ἀφιέναι* in diesem Sinne benannt haben, so bekundet sich bei ihnen noch der rechte Verstand unseres Wortes. Der Sache nach haben wir also in Jobel als Zeitabschnitt dasselbe zu erkennen, was in den Epakten, in den Interkalationen, in den Schaltzeiten anderer Völker.

Es erübrigt nun nur noch zu zeigen, was für eine Rechnungsweise an die Stelle der alten Gleichung von $51^1/_2$ Mondjahren mit 50 Sonnenjahren getreten ist, um, als man den neuen Kalender einführte, das 7. Sabbatjahr mit dem 50. zu vereinerleien, und inwiefern auch die übrigen Sabbatjahre Schaltjahre sein konnten. Es kommt dabei auf einen Tag nicht an, da wir über die astronomischen Annahmen der israelitischen Priester keine authentischen Nachrichten haben. Bleiben sie hinter den richtigen an Genauigkeit zurück, so war es ihnen nur um so leichter, zur Ausgleichung der Mond- und Sonnenjahre die passenden Termine zu finden. Ich nehme deshalb den schwierigsten Fall an, daß ihnen das Mondjahr 354 Tage $8^4/_5$ Stunden umfaßt habe, das Sonnenjahr aber $365^1/_4$ Tage, was historisch nicht unmöglich ist, da Riel (Das Sonnen- und Siriusjahr der Ramessiden, 1875) nach meiner Meinung überzeugend erwiesen hat, daß schon zur Zeit Ramses' II. die ägyptischen Priester erkannt haben, wie zu den 5 Epagomenen alle 4 Jahre noch ein 6. kommen müsse. Zählten die Juden die Monate durch, so bildeten 600 Monate oder 50 Mondjahre für sich genommen 17718 Tage 8 Stunden, so daß am 17719. das letzte schloß und das 51. begann. Mit dieser Zahl gelangen wir in die Mitte des 49. Sonnenjahres.

Denn 48 Sonnenjahre ergeben 17532 Tage, dazu kommen nach unserem Gesetze vom 49. Jahre erstens 6 Monde d. i. 177 Tage und vom 7. Monde 10 Tage, zusammen also 187 Tage, die mit der obigen Summe genau wieder die 17719 Tage ergeben. Die nun beginnende Zeit, der Rest des 49. Sonnenjahres von 178 Tagen soll als 50. Jahr gerechnet werden, d. h. die Zählung der Mondjahre der Kontrakte, welche am 10./7. des Sonnenjahres 49 bis zum 50. gediehen ist, soll diese Zeit über stillstehen und erst am 1. Nisan des folgenden Jahres fortgehen, indem sie von vorn anfängt. Rechtlich soll die Zeit vom 11./7. bis zum letzten Tage als ein Tag gelten, wie in dem sogenannten Kieler Umschlage die Woche vom 6. Januar bis zum 14. als ein Tag gilt, sofern hier alle Kontrakte hinsichtlich ihrer Rechtsverbindlichkeit zu Ende gehen und die neuzugründenden erst vom Ende des Zeitabschnittes an in Kraft treten. Und dieses gründet sich darauf, daß um soviel Zeit die 49 Sonnenjahre über die 50 Mondjahre überschießen, daß soviel Zeit nach den 50 Mondjahren bis zum Beginn des neuen Cyklus frei bleibt, welche stillschweigend dem 50. Mondjahre zugeschaltet wird. Geschah dieses aber alle 50 Jahre mit einem Zeitabschnitte von 178 Tagen, so konnte dieses in den entsprechenden kleineren Cyklen mit kleineren Zeitabschnitten viel leichter vorgenommen werden. Nun sind von den 532 Tagen, die die Differenz von 49 Sonnen- und 50 Mondjahren beträgt, bereits 178 Tage im 49. Jahre an das 50. Mondjahr gehängt. Es erübrigt mithin noch ein Jahr von 12 Monaten zu 364 Tagen. Diese müssen vorher untergebracht worden sein, wenn das offizielle 50. Jahr mit dem 49. wirklichen Jahre zugleich zu Ende gehen sollte. Wenn man nun bedenkt, daß vor dem so abgeschlossenen 7. Sabbatcyklus von Jahren ihrer 6 vorhergegangen sind, und daß ihr Schlußjahr ebenso ein Jobeljahr heißt, wie das des siebenten, und annähernd ebenso im bürgerlichen Leben ausgezeichnet wurde, so darf man nicht zweifeln, daß die 12 einzuschaltenden Monde sich auf diese 6 so verteilen, daß ähnlich wie bei den Griechen alle 7 Jahre 2 Monate eingeschaltet wurden, so bei den Israeliten jedesmal im Herbste des Sabbatjahres 2 Monde ungezählt blieben. War der alte Jahresschluß im Herbste, so konnte der Umstand, daß zwei Monde frei blieben, als eine gött-

liche Weisung erscheinen, die in diese zwei überschüssigen, namenlosen Monde fallende Aussaat zu unterlassen und hier die gebotene Freilassung von Sklaven und Grundstücken eintreten zu lassen. Nach der Aussaat richtet sich aber auch die Ernte, und so wurde das ganze Jahr zum Sabbat für das Land. War aber so in 6 Sabbatcyklen der Betrag von 364 Tagen eingeschoben, dann war allerdings das 7. Sabbatjahr jetzt dasjenige, an dessen Ende, wie früher am Ende des fünfzigsten, der Neumond wieder auf den Neujahrstag des Sonnenjahres fiel (s. S. 422).

Nach dieser Analogie gestatte ich mir nun endlich auch in der deuteronomischen Verordnung über die Auszeichnung des je 3. Jahres durch Aufwendung des Zehnten um die Zeit des Laubenfestes für die Bedürftigen der eignen Gemeinde (Deut. 14, 28) einen moralischen Reflex religiöser Auffassung des Schaltjahres zu sehen. Nach einer ungefähren und populären Rechnung konnte man in gewissen Zeiten oder gewissen Gegenden die Differenz zwischen Sonnen- und Mondjahr auszugleichen meinen, wenn man alle drei Jahre einen Monat zu 30 Tagen einschaltete, wie es annähernd der neujüdische Kalender thut. Eine solche genügte, um die Einhaltung der Feste physisch zu ermöglichen. Denn das erste und vierte Jahr waren normal, und im zweiten und dritten, wo höchstens das Pfingstfest Schwierigkeiten machen konnte, wurden dieselben verringert durch die Verschiebung eben dieses Festes mit der Verschiebung des in die Passah-Oktave fallenden Sabbats, von dessen Nachfolger unter den Tagen die Berechnung des Pfingstsonntages ausging (Lev. 23, 15).

Nachdem ich vorstehende Resultate für mich gewonnen und beschlossen hatte, sie den Mitforschern in der guten Meinung, ich bringe zur Lösung alter Rätsel Neues, zur Prüfung vorzulegen, hielt ich für meine Pflicht, um nicht doch wider Erwarten Altes als eine neue Entdeckung zu verkündigen, die von älteren Gelehrten gemachten Versuche zur Eliminierung des 50. Jahres als eines vom 49. völlig zu trennenden selbständig zu vergleichen, und zwar wandte ich mich trotz der vornehmen Abweisung, die ihm Ideler

hatte zu teil werden lassen und Spätere (z. B. Kranold a. a. O. S. 62 ff.; Wolde S. 30) wiederholten, zuerst dem Foliobande des Hohenstedter Superintendenten Franke zu, welcher mit einer Einleitung Gatterers Göttingen 1778 unter dem Titel „Novum systema chronologiae fundamentalis“ erschienen ist. Hier fand ich zu meiner Überraschung nicht bloß denselben Grundgedanken vertreten, daß das Jobeljahr und seine kalendarische Bestimmung aus der Absicht zu begreifen sei, die Rechnung nach Mondjahren und die nach Sonnenjahren miteinander auszugleichen, sondern auch die Erkenntnis, daß das 50. Jahr und das 49. nur scheinbar verschieden seien (p. 11. 12), und, was mich am meisten in Erstaunen setzte, eine allerdings ohne Beweis gegebene Erklärung des Wortes Jobel aus dem Instinkte, welche der obigen nahekommt. Franke behauptet nämlich ohne weiteres, יובל komme von הוביל = ἐπάγειν und bedeute also annus intercalaris, Epakten, Schaltjahr (p. 13), oder im Sinne von reducere und bedeute annus reductionis, weil die Jahresrechnung dadurch in die chronologische Ordnung zurückgeführt worden sei. Im übrigen ist seine Konstruktion zu wenig aus einer historischen Betrachtung des biblischen Textes erwachsen, zu sehr ein bloßes Rechenexempel, als daß ich es für ersprießlich halten könnte, näher auf sie einzugehen. Es genüge zu bemerken, daß er das Jobeljahr als ein Mond- und Sabbatjahr faßt, welches am 11./7. des 50. Mondjahres beginne und 354 Tage halte, dasselbe Ende habend wie das 49. Sonnenjahr, nämlich am Schlußtage des 6. Monates des 51. Mondjahres (p. 5. 13), aber nicht denselben Anfang, sofern das 49. Sonnenjahr schon am 1./7. begonnen habe. Am letzten des 6. Monates seien mit dem Jobeljahre zugleich $51^1/_2$ Mond- und 49 volle Sonnenjahre verlaufen. Jedermann sieht, daß dieses zum großen Teil auf bloßen Postulaten beruht. Sodann erkläre ich mir die eigentümliche Art, wie bei Franke auf die ihm eigentlich ans Herz gewachsene chronologische Argumentation eine supranaturalistisch religiöse obenaufgelegt ist, und die Unmittelbarkeit seiner Gleichsetzung von Jobel- und Schaltjahr aus seiner Abhängigkeit von Lilienthal. Es ist nicht so, wie Kranold behauptet, daß Franke rein eigne Erfindung gebe, er bekennt vielmehr selbst offen (p. 15), daß er seinen Gedanken dem

Buche Lilienthals „Von der guten Sache der Offenbarung“ entlehnt habe, obwohl er sich sonst auch auf die Chronologen, wie Scaliger, Petavius, Calvisius u. s. w., beruft. Indessen Scaliger schwankt selbst, wenn man in de emend. tempp. fragm. 34 mit Proleg. 12 vergleicht, und Petavius (Doctr. tempp. 1705, p. 32. 33), Calvisius (Isagoge Chronol. 1685, p. 113—15) und Strauch (Breviarium chronologicum ed. IV [1708], p. 126 sqq.) erklären sämtlich die Bezeichnung des 49. annus lunae-solaris als des 50. aus der populären Rede. Dagegen Lilienthal (a. a. O. Bd. VII S. 294 f. der Aufl. von 1763) erklärt das Jobelinstitut als ein vernünftiges aus der Koinzidenz der Sonnen- und Mondjahrsrechnung, indem am 9./7. des betreffenden Jahres 48 Sonnenjahre zu 365¼ Tagen = 17532 Tagen ablaufen, weil 49 Mondjahre zu 354 Tagen mit Hinzuzählung von 6 Monaten und 9 Tagen ebenfalls 17532 Tage ergeben. Und das 50. Jahr umfasse als ein ungewöhnliches erstens die 6 Monate + 9 Tage nach dem 49. Mondjahre und zweitens die 354 Tage des am 10./7. beginnenden Jahres. Von dieser Verlängerung über das gewöhnliche Maß hinaus habe es den Namen יֹבֵל, welcher annus productionis, das verlängerte Jahr, bedeute. Diese Deutung als productio, wie die eine Frankes als reductio, ist, wie man z. B. bei Carpzov, Apparat. crit. p. 447 sqq. und Strauch a. a. O. sehen kann, nur eine andere Wendung desselben Begriffes, den auch andere Gelehrte in dem Worte fanden, wie wenn Carpzov es deutet als sonus longe productus (wobei aber mehr das Wort משך und seine traditionelle Mißdeutung in Ex. 19, 13 und Jos. 6, 5, als das Wort יבל angesehen zu sein scheint), oder Fuller und Jo. Morinus, indem sie es als *ἀναγωγή*, Zurückführung in den Besitz des Familienerbes auslegten.

Was ferner die neueren Versuche anlangt, die Schwierigkeiten zu heben, welche aus der Aufeinanderfolge zweier ernteloser Jahre entstehen würden, so darf ich die Ansicht Hupfelds übergehen, welcher das Jobeljahr (De anni sabb. et job. ratione [1858], p. 20 not.) als annus intercalaris, suppletus zwischen 2 Sabbatcyklen mitteninnestehend faßt, seine Sabbatnatur aber

leugnet, indem er in Lev. 25, 11. 12 die diesbezüglichen Angaben als spätere Zusätze ausscheidet (p. 18). Denn nach den oben gegebenen Ausführungen ist dieses nicht möglich. Desgleichen die etwas unsicher klingende Vermutung Ewalds (Altertümer S. 419), welche schon bei Gousset (Lexicon ed. II, 1743, p. 1654 sqq. s. v. שבט) ausführlicher zu lesen steht, ebenso wie die Auslegung Hupfelds, wonach Ex. 23, 11 das fem. suff., welches in Wirklichkeit auf „das 7. Jahr" direkt zurücksieht, auf תבואתה bezogen werden soll. Nicht viel anders als die bei Ewald gegebene Vereinigung des 50. mit dem 49. Jahre kann nach dem, was ich darüber gelesen habe, z. B. bei Winer R.-W.-B. unt. „Jubeljahr", diejenige gewesen sein, welche Hug in „Zeitschrift der Geistlichkeit des Erzbistums Freiburg" I, 21 ff. versucht hat. Ich habe weder diese Zeitschrift, noch den auf Hugs Artikel bezüglichen Aufsatz in Schultheß' Neuesten theologischen Annalen 1829 mir verschaffen können. Ganz ähnlich ist die Theorie Saalschütz in „Archäologie der Hebräer" II, 229 und „Mosaisches Recht" I, 142 ff., welcher übrigens schon mit Recht vermutet, daß in dem betreffenden Gesetze zwei verschiedene Jahresberechnungen zu Grunde liegen, und daß der Gesetzgeber selbst erst die vom 1. Nisan beginnende einführe. Zuletzt muß ich bemerken, daß wie mit meinem Grundgedanken von der kalendarischen Bedeutung des Jobeljahres und der Deutung des Namens, mir so es auch mit meiner Gleichsetzung des Jobelcyklus mit einer doppelten Apisperiode ergangen ist. Habe ich jene bei Franke und Lilienthal längst vorweggenommen gefunden, so diese jetzt in der zu allerletzt verglichenen Schrift von Wolde, De anno Hebraeorum jubilaeo (1837) p. 67. 68.

Absichtlich habe ich bei meiner Untersuchung die jüdische Überlieferung beiseite gelassen; denn sie ist nicht der Art, daß man sich irgendwie darauf stützen könnte. Nach Maimonides (הלכות שמטה c. 10 ed. Majus p. 112 sqq.) soll sie zwar dahin gehen, daß das 50. Jahr nicht die Summe der Jahrsiebente sei, sondern: „das 49. Jahr ist שמטה, und das 50. יובל, und das 51. (nicht נ׳ואחר, wie Maj. druckt und übersetzt = ipse L. una cum sequenti, sondern נ׳ואחד = LI) ist der Anfang der 6 Jahre der Woche", aber er gibt selber zu, daß nach der Überlieferung nicht

bloß in den 70 Jahren der Zerstörung des ersten Tempels (p. 114) nur nach שמטות gezählt worden sei, gleichwie man es auch nach der Zerstörung des 2. Tempels thue, sondern auch daß man während des 2. Tempels kein Jobel gehalten habe (p. 113 לא היתה שם יובל). Gleichwohl seien vom 7. Jahre des 2. Tempels 7 mal 7 Jahre gezählt und das 50. Jahr geheiligt und gerechnet worden, um die שמטות in Ordnung zu erhalten. In der That lehrt Rabbi Huna in Aboda zara (vgl. nicht Ewald S. 68, der nur unordentlich umschreibt, sondern ed. Edzardi II, p. 67. 68 und die Annotat. p. 242), daß man, um für ein gegebenes Jahr seit der Zerstörung des Tempels die Stelle des Sabbatcyklus zu finden, außer der Hinzufügung von + 1 Jahr (d. i. 70 p. Chr. — 69 p. Chr., welches ein Sabbatjahr war) nur nötig habe, jedesmal 2 auf 100 Jahre zu den Bruchteilen der letzten Siebenheit zu addieren. Natürlich machen 2 Jobel 100 Jahre — 2, und alle 100 — 2 und alle 7 Jahre in Abzug gebracht, ergibt unter der obigen Bedingung die Zahl, welche dem betreffenden Jahre in der gegenwärtigen Siebenheit zukommt. Ebenso haben nach meiner Meinung die Juden seit Esra es auch während des bestehenden Tempels gemacht; wenn sie kein Jobel mehr hielten und es doch zur Bestimmung der Schemittas in Rechnung brachten, so haben sie ebensowenig wie Rabbi Huna 2 Jobel gleich 100 Jahren gesetzt. Wie sollte man auch darauf gekommen sein, nach der Zerstörung des Tempels eine andere Rechnungsweise einzuführen, da sich ja in Bezug auf das Jobeljahr nichts geändert hatte; denn feierte man vorher kein Jobel, wo doch die Bedingungen dafür in dem Wohnen im heiligen Lande vorhanden waren, so konnte nach der Zerstreuung der Wegfall derselben nicht erst die Aufgebung des Jobel im Rechtsleben und in der Zeitrechnung herbeiführen. Man hätte vielmehr die Pflicht gehabt, auch ferner mit Maimonides alle 51. Jahre für erste eines Sabbatcyklus anzusehen. Eben jene Regel des Rabbi Huna für die Berechnung der Jahre seit der zweiten Zerstörung ist es nach meiner Meinung, welche jener Rabbi Jehuda auch für die früheren Zeiten beobachtet, den man als den Hauptvertreter der von der gewöhnlichen Ansicht abweichenden Gleichsetzung des Jobeljahres mit dem 7. Sabbatjahre

anführt, ohne jedoch etwas Näheres aus den Quellen mitzuteilen; wenigstens habe ich mich vergeblich in der mir zugänglichen Litteratur danach umgesehen. Seine Meinung wird im bab. Talmud Tract. Erach. גל a (mir steht nur der Amsterdamer Druck zur Verfügung) kurz dahin angegeben: שנת נ'עולה לכאן ולכאן מה לי בשמטין סגיא הא ודאי.

Er will es also bei der Berechnung der Sabbatcyklen ignoriert wissen. Diese Worte aber sind wiederholt aus einer ausführlicheren Äußerung desselben יב b. Hier handelt es sich darum, die beiden Angaben zu vereinigen, erstens daß der 2. Tempel במוצאי שביעית zerstört sei, und zweitens daß derselbe 420 Jahre bestanden habe. Rechnet man von diesen 8 Jobeljahre = 400 Jahren und 2 Sabbatcyklen = 14 Jahren ab, so bleiben 6, was mit der ersten Angabe nicht stimmen will. Und diese Schwierigkeit löst Rabbi Jehuda, indem er das 50. Jahr als zuviel gezählt bezeichnet und verlangt, daß man auf die 8 Jobel je ein Jahr, also 8 zu den 6 füge, so machen diese 14 Jahre d. i. 2 Sabbatcyklen, und es falle dann richtig die Zerstörung in מוצאי שביעית. Ebenso verfährt er bei der Berechnung der früheren Zeiträume. Nach gewöhnlicher Meinung haben die Israeliten vom Einzuge ins Land bis zum Auszuge 17 Jobel gezählt; da aber Ezech. 40, 1 ein Jobel 14 Jahre nach der Zerstörung Jerusalems zu Ende zu gehen schien, so brachte man diese 14 Jahre vorn in Wegfall, indem man 7 Jahre auf die Eroberung, 7 auf die Verteilung des Landes rechnete, welche beide die Voraussetzung für die Beobachtung der שמטה und des יובל bildeten. Dem Rabbi Jehuda, welcher die 17 Jobel sofort vom Einzuge an rechnete, hielt man entgegen, daß dann die Verwüstung des Tempels in den Anfang des (18.) Jobel falle (denn 440 + 410 = 850 = 17 × 50). Darauf antwortet er: „Nimm 17 Jahre von den 17 Jobelperioden, addiere sie zu jenen, so ergibt sich das 3. Jahr in dem Sabbatcyklus". Ein deutlicher Beweis, daß er genau dieselbe Rechnungsweise für die Bestimmung der in Frage stehenden Jahre innerhalb des Sabbatcyklus für alle früheren Zeiten in Anwendung brachte, welche Rabbi Huna für die spätere seit Zerstörung des 2. Tempels. Dann erscheinen aber weiter seine eigne sowohl wie die gegenüberstehende Rechnungsweise als bloße deutende Zurechtlegung

der überlieferten Angaben. Dieselben lassen sich nach der biblischen Chronologie des hebr. Textes zum Teil rechtfertigen, wenn die Jobelperiode = 49 Jahren. Vom Beginn des Tempelbaus im 4. Jahre Salomos 1015 rückwärts bis zum Auszuge aus Ägypten sind 480 Jahre, davon gehen ab 39 Jahre bis zur Ansiedlung im Ostjordanlande, bleiben 441 = 9 Jobelperioden; von Rehabeam 978 bis 586 sind 392 Jahre = 8 Jobel. Zu diesen 17 Jobel kommen 36 Jahre von dem 4. Salomos bis zum 1. Rehabeams und die 13 Ezechiels als 18. Jobel. Die übrigen zu beleuchten, ist hier nicht der Ort, da dazu eine ausführliche Auseinanderwirrung der talmudischen Notizen erforderlich sein würde.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a/S.